HÀ VĂN TẤN

ĐẾN VỚI LỊCH SỬ VĂN HÓA VIỆT NAM

NHÀ XUẤT BẢN HỘI NHÀ VĂN

https://tieulun.hopto.org

Giáo sư sử học
Nhà giáo nhân dân
HÀ VĂN TẤN

Sinh năm: 1937
Quê quán: Tiên Điền, Nghi Xuân, Hà Tĩnh.

Từ năm 1957, cán bộ giảng dạy Khoa Sử, Đại học Tổng hợp Hà Nội.

Năm 1980 được phong hàm giáo sư.

Từ năm 1988, Viện trưởng Viện khảo cổ học.

Năm 2000 được tặng giải thưởng Hồ Chí Minh.

https://tieulun.hopto.org

Đến với

LỊCH SỬ-VĂN HÓA VIỆT NAM

https://tieulun.hopto.org

NHÀ XUẤT BẢN HỘI NHÀ VĂN
& CÔNG TY VĂN HÓA PHƯƠNG NAM
PHỐI HỢP THỰC HIỆN

https://tieulun.hopto.org

HÀ VĂN TẤN

Đến với
LỊCH SỬ-VĂN HÓA VIỆT NAM

NHÀ XUẤT BẢN HỘI NHÀ VĂN

https://tieulun.hopto.org

Thứ nhất là tầm nhìn chật hẹp. *Do tình trạng kém phát triển của tư duy nghiên cứu và một cách nhìn non nớt chưa đạt tới trình độ duy lý cần thiết, ở ta có một thói quen hình thành từ lâu, và ngày nay đang được tiếp tục, đó là thu hẹp khái niệm văn hóa trong các hoạt động văn học nghệ thuật, nhất là sự sáng tác thơ văn, ngoài ra là một ít thành tựu sân khấu, mỹ thuật, âm nhạc, các phong tục tập quán, các lễ hội... Trong khi đó, theo nghĩa rộng rãi của nó, văn hóa là cái cách sống, cách quan hệ với thiên nhiên, cách làm ăn sinh sống (văn hóa nông nghiệp, văn hóa biển...), là các hoạt động tinh thần (văn hóa tôn giáo, văn hóa thư tịch...). Sau nữa, có một điều trong thực tế ai cũng biết là rất thiết yếu, nó liên quan đến sự tồn vong và phát triển của đất nước, bao gồm cách tổ chức xã hội, cách tồn tại của dân tộc trong lịch sử và quan niệm về sự có mặt của mình trên thế giới. Những cái này ở các nước khác, người ta cũng quan niệm là văn hóa (văn hóa quyền lực, văn hóa hành chính, văn hóa quan hệ đối ngoại). Song ở ta lại thường bị lảng tránh và không được coi là một lĩnh vực cần nghiên cứu từ góc độ văn hóa.*

Thứ hai, kể cả khi đã được quan niệm đúng thì văn hóa cũng chỉ được các nhà khoa học đương thời khảo nghiệm như là một mặt bằng đơn giản, nhất thành bất biến, mà không hề có sự tiến triển trong chiều sâu thời gian. Tức là họ không biết nhìn văn hóa dân tộc trong sự hoàn thiện đầy khó khăn. Nói chung, sự thiếu hiểu biết sâu sắc về quá khứ *khiến cho các nghiên cứu về văn hóa dễ trở nên nông nổi và không có sức thuyết phục.*

Ở chỗ nhiều người dừng lại đó, Hà Văn Tấn đã vượt lên một cách tự nhiên nhờ chỗ nghề nghiệp của ông là làm Sử. Qua ông, người ta thấy văn hóa học có

https://tieulun.hopto.org

nhiều điểm trùng với học thuật, trong đó có khoa học Lịch sử. Và các nhà nghiên cứu lịch sử của một dân tộc chính là những người mở đường cho việc nghiên cứu văn hóa dân tộc.

Là sản phẩm của một hoàn cảnh làm việc cụ thể, các công trình của Hà Văn Tấn tuy có một số điểm đã bị vượt qua, nhưng nhìn chung đó là những gợi ý tốt cho lớp người đi sau.

Tập sách này được hình thành theo nguyên tắc một tuyển tập có chủ đề riêng. Chúng tôi đề nghị tác giả tạm xếp lại một bên những công trình nghiên cứu trong phạm vi chuyên môn hẹp, mà chỉ giới thiệu những đề xuất của ông trên những vấn đề có ý nghĩa rộng rãi và được viết bằng một bút pháp phổ cập. Bởi chủ ý của chúng tôi là muốn để Hà Văn Tấn có thể đến với đông đảo bạn đọc, nhất là những ai có nguyện vọng tha thiết là tìm hiểu nền văn hóa dân tộc trong cả bề dày lịch sử.

VƯƠNG TRÍ NHÀN

https://tieulun.hopto.org

LỊCH SỬ, SỰ THẬT VÀ SỬ HỌC (*)

"Ai ai đều đã bằng câu hết

Nước chẳng còn có Sử Ngư !"

Đó là hai câu thơ cuối cùng trong bài thơ cuối cùng của mười bốn bài *"Mạn thuật"* mà Nguyễn Trãi đã để lại cho chúng ta. Thật là cay đắng, khi mà mọi người bị uốn cong như lưỡi câu, và chẳng còn ai nói lên sự thật nữa, chẳng còn ai như Sử Ngư nữa. Sử Ngư là người chép sử nước Vệ đời Xuân Thu, nổi tiếng về thẳng thắn và trung thực. Khổng Tử đã từng khen: *"Trực tai Sử Ngư!"* (Sử Ngư thẳng thay !).

Cho đến hôm nay, đọc câu thơ Nguyễn Trãi, chúng ta vẫn như tê tái với nỗi đau của ông. Làm sao có thể sống trong một xã hội mà mọi sự thật đều bị che đậy hay xuyên tạc. Trong những thời kỳ như vậy, người chép sử, nhà sử học, những người có nhiệm vụ nói lên sự thật, không biết bị dằn vặt đến thế nào?

Ngày nay, chúng ta đang sống trong một giai đoạn mà nhìn thẳng vào sự thật, nói rõ sự thật là yêu cầu của

(*) Đã in *trong tạp chí Tổ Quốc, tháng Giêng, 1988.*

https://tieulun.hopto.org

nhân dân, của đất nước. Đã đến lúc những người chép sử, những nhà sử học phải tự hỏi rằng: "Sử bút" của mình đã thật nghiêm chưa, đã viết đúng sự thật lịch sử hay chưa?

Lịch sử là khách quan. Sự kiện lịch sử là những sự thật được tồn tại độc lập ngoài ý thức của chúng ta. Nhưng sự nhận thức lịch sử lại là chủ quan. Và người ta chép sử vì những mục đích khác nhau.

Từ thời cổ đại, người ta đã đặt yêu cầu cho việc chép sử là nêu gương cho nhân dân và đem lại bài học cho những nhà cầm quyền. Polibius, nhà sử học Hy Lạp vào thế kỷ 2 trước công nguyên, đã nhận thấy rằng sử học có tính *pagmatikos*, tức thực dụng. Trong các vị thần Muses Hy Lạp, thì nữ thần Clio là thần sử học. Nhưng tên Clio là bắt nguồn từ tiếng Hy Lạp là Kleio, nghĩa là ca tụng, biểu dương.

Ở phương Đông, Khổng Tử viết *Kinh Xuân Thu*, bộ sử lớn của Trung Quốc cổ đại, là cốt để "bao biếm", tức là khen và chê các hành vi của các nhân vật lịch sử. Cái mẫu mực sử học thực dụng còn tồn tại rất lâu dài về sau, nhất là ở phương Đông. Ta hãy đọc những dòng của Phạm Công Trứ trong bài tựa sách *Đại Việt sử ký tục biên*: *"Vì sao phải viết quốc sử ? Vì sử chủ yếu ghi chép công việc. Có chính trị của một đời tất phải có sử của một đời. Mà sự ghi chép của sử giữ nghị luận rất nghiêm, tụ điểm việc trí trị thì sáng tỏ ngang với mặt trời mặt trăng, răn đe kẻ loạn tặc thì ráo riết như sương thu lạnh buốt, người thiện biết thì có thể bắt chước, người ác biết thì có thể tự răn, quan hệ với chính trị không phải là ít. Cho nên mới làm ra quốc sử".*

https://tieulun.hopto.org

Một mục đích thực dụng như vậy đặt ra cho sử học tất nhiên đã ngăn cản không ít việc nói lên sự thật lịch sử. Thường thì người ta chỉ chọn chép những sự kiện nào có lợi cho đường lối chính trị, hoặc là làm thay đổi sự kiện cho phù hợp với ý muốn của nhà cầm quyền.

Nhưng ngay trong hàng ngũ các nhà sử học thời cổ, cũng đã có người cho rằng cần làm thế nào để phục vụ đời sống và chính trị không làm hại đến thiên chức nói sự thật của nhà sử học. Chẳng những thế, họ còn cho rằng sử có chép đúng sự thật mới phục vụ tốt cho đời sống và chính trị. Ciceron ở La Mã đã gắn *historia magistra vitae* (lịch sử chính yếu của cuộc sống) với yêu cầu đạt tới *lux veritatis* (ánh sáng của sự thật). Trong *Deoratore*, ông đã viết: *"Luật thứ nhất của chép sử là không dám nói cái giả mạo, luật thứ hai là dám nói tất cả những gì là sự thật"*.

Còn Lê Quý Đôn của chúng ta, ở đầu tập *Đại Việt thông sử*, đã dẫn một loạt các câu nói của các nhà sử học đời trước để coi việc chép đúng sự thật như một tôn chỉ của việc soạn sử. Và để giữ được tôn chỉ đó, cuối cùng, ông đã chép lại câu của Yết Hề Tư đời Nguyên: *"Việc soạn sử phải lấy việc dùng người làm gốc. Người có văn học mà không biết cách chép sử thì không thể cho dự vào sử quán. Người có văn học, lại kiêm biết cách soạn sử, nhưng bụng dạ bất chính, cũng không được dự"*.

Từ thế kỷ 17, sử học thế giới đạt đến mẫu mực phê phán, đặt yêu cầu đem lại sự thật của quá khứ. Và từ cuối thế kỷ 19, khi sử học đạt tới các mẫu mực cấu trúc và biện chứng, các hình ảnh của quá khứ mà sử học khôi phục được còn phải được đặt trong cái toàn thể và sự vận động.

https://tieulun.hopto.org

Từ khi chủ nghĩa duy vật biện chứng và lịch sử mác-xít ra đời, khám phá ra cơ chế của sự phát triển xã hội, các nhà sử học được cung cấp một mô hình giải thích lịch sử có tính nhất thể - năng động, kết hợp cả hai mặt cấu trúc và biến đổi. Sử học vươn tới phát hiện quy luật và nhờ đó, sử học không những nhận thức được quá khứ mà còn chuẩn bị cho những khả năng dự báo. Nhưng sử học muốn thực hiện được những chức năng đó, khảo sát con đường đã qua và góp phần nhận thức con đường sắp tới, một điều kiện cơ bản là phải biết sự thật và nói lên sự thật.

Nhưng biết sự thật không dễ, và dám nói lên sự thật nhiều khi càng khó hơn. Với ý của Yết Hề Tư mà Lê Quý Đôn đã dẫn nhưng nói theo ngôn ngữ hiện đại thì như thế này: Muốn viết sử, phải biết phương pháp sử học, và trước hết, phải là người trung thực chứ không phải là tên cơ hội.

Viết sử là một nghề, nói như người Pháp là *métier d'historien*. Người viết sử phải được luyện rèn tay nghề. Các sách dạy nghề, tức các sách viết về phương pháp sử học, thường nói đến hai bước cơ bản trong công tác sử học: bước thứ nhất là từ sử liệu, khôi phục sự kiện; bước thứ hai là giải thích và đánh giá sự kiện.

Ngay từ bước thứ nhất, đã có những khả năng dẫn nhà sử học xa rời sự thật. Đó là vì sử liệu thiếu, và phổ biến hơn, vì sử liệu không được phê phán nghiêm túc. Người ta chia sử liệu ra làm hai loại: sử liệu trực tiếp và sử liệu gián tiếp.

Sử liệu trực tiếp xuất hiện cùng thời với sự kiện. Chẳng hạn trống đồng Ngọc Lũ, khẩu pháo Điện Biên, hay văn bản Hiệp nghị Paris... là sử liệu trực tiếp.

https://tieulun.hopto.org

Còn sử liệu gián tiếp là sử liệu nói đến sự kiện này qua một người thông tin gián tiếp, tức tác giả sử liệu. Loại sử liệu này cần được giám định cẩn thận, vì thông tin nhận được đã qua trung gian người thông tin. Chẳng hạn hồi ký là sử liệu gián tiếp. Ở đây, các sự kiện xảy ra không đồng thời với sử liệu, tức là trước lúc hồi ký được viết. Nhà sử học Liên Xô M.N.Tchernomorski đã viết cả một quyển sách dày, có đầu đề "*Hồi ký với tư cách là sử liệu lịch sử*", để trình bày các phương pháp nghiên cứu nguồn sử liệu gián tiếp này.

Hiện nay, nhiều công trình sử học của chúng ta đã sử dụng những nguồn sử liệu gián tiếp một cách thiếu thận trọng. Sử liệu gián tiếp bao gồm cả những lời kể về sau của những người đã chứng kiến sự kiện. Các nhà nghiên cứu lịch sử địa phương hay lịch sử hiện đại, lịch sử Đảng thường sử dụng nguồn tài liệu này. Những lời kể như vậy cần được phân tích so sánh với các sử liệu khác, nếu không, dễ dẫn đến tình trạng là cùng một sự kiện, có thể được trình bày rất khác nhau. Tình hình thường xảy ra là nếu người thông tin là người hiện có uy lực chi phối ở địa phương thì lịch sử sẽ được viết theo cách nhìn nhận của người đó.

Đối với các thời kỳ xa xưa, sự sai lầm càng dễ xảy ra, vì sử liệu càng hiếm hơn, khó kiểm tra hơn. Trong nhiều trường hợp để khôi phục sự kiện, nhà sử học phải vận dụng đến sự suy đoán lô-gích, và thậm chí, cả sự tưởng tượng. Nhưng trong trường hợp sự kiện được trình bày mới chỉ là giả thuyết, thì điều đó phải được nói rõ, đừng để người khác tin rằng đó đã là sự thật đích xác. Trong nhiều công trình sử học hiện nay, cái mới chỉ là giả thuyết với cái đã là sự thật, thường bị làm lẫn lộn.

https://tieulun.hopto.org

Chẳng hạn, không một nhà sử học nào có thể chứng minh được rằng bài thơ *"Nam quốc sơn hà Nam đế cư"* là của Lý Thường Kiệt. Không có một sử liệu nào cho biết điều đó cả. Sử cũ chỉ chép rằng trong trận chống Tống ở vùng sông Như Nguyệt, một đêm quân sĩ nghe tiếng ngâm bài thơ đó trong đền thờ Trương Hống, Trương Hát. Có thể đoán rằng Lý Thường Kiệt đã cho người ngâm thơ. Đi xa hơn, có thể đoán rằng Lý Thường Kiệt là tác giả bài thơ. Nhưng đó chỉ là đoán thôi, làm sao nói chắc được bài thơ đó là của Lý Thường Kiệt. Thế nhưng, cho đến nay, mọi người đều tin rằng đó là sự thật, hay đúng hơn, không ai dám nghi ngờ đó không phải là sự thật.

Ta còn có thể dẫn ra nhiều ví dụ khác về những sự kiện chắc là không thật, thậm chí không thật mà nay nghiễm nhiên là "sự thật", ngay cả trong các giai đoạn lịch sử gần đây.

Các nhà sử học thường dựa chủ yếu vào nguồn sử liệu viết. Mà nước ta, các văn bản sử liệu thường bị biến chuyển ghê gớm. Đó là chưa kể sự xuất hiện những tài liệu giả. Nếu trình bày sự kiện mà dựa vào sử liệu đã bị biến đổi hay sử liệu giả thì hiển nhiên không tránh khỏi sai lầm.

Chẳng hạn, quyển *Binh thư yếu lược* hiện có, được coi là của Trần Hưng Đạo, là một quyển sách giả từ đầu chí cuối. Các nhà nghiên cứu ở Viện Hán Nôm vừa làm một việc có ý nghĩa là chứng minh được quyển sách giả mạo đó đã hình thành như thế nào. Thế nhưng khi viết về cuộc kháng chiến chống Nguyên hay về Trần Hưng Đạo, một số người vẫn dùng quyển sách giả này. Thậm chí có lãnh tụ đã trích dẫn sách này trong diễn văn của

https://tieulun.hopto.org

mình. Đó cũng là lỗi của các nhà sử học, họ đã không thuyết minh đầy đủ khi cho in bản dịch tác phẩm giả mạo này.

Còn các văn bản bị biến đổi, sửa chữa qua các đời thì rất nhiều. Thậm chí cả các văn bản hiện đại. Ngay bức thư của Chủ tịch Hồ Chí Minh gửi các em học sinh mà hiện nay trong các trường phổ thông vẫn học, vẫn trích, cũng đã sai, khác quá nhiều với văn bản đầu tiên còn được cất giữ ở Cục Lưu trữ trung ương. Các văn kiện khác cũng vậy. Về điểm này, cần học tập thái độ của Mác và Ăng-ghen khi cho xuất bản *Tuyên ngôn Đảng Cộng sản* năm 1872, hai ông viết rằng: "*Tuyên ngôn là một tài liệu lịch sử mà chúng tôi không có quyền sửa lại*". Các nhà sử học đòi hỏi phải có một thái độ như vậy đối với các văn kiện lịch sử.

Trên đây là chuyện phê phán sử liệu và miêu tả sự kiện. Thực ra sự thật dễ bị che lấp hay xuyên tạc là ở bước thứ hai, giải thích và đánh giá sự kiện. Đó là vì công việc này phụ thuộc nhiều vào mặt chủ quan của nhà sử học như nhận thức, quan điểm và nhân cách.

Các nhà sử học chúng ta thường tự coi là người mác-xít nhưng bệnh thiên lệch lại hay dễ mắc. Mà thiên lệch, cường điệu một cách phiến diện, một mặt nào đó lại là đặc trưng của chủ nghĩa duy tâm. Cũng chính vì vậy nhiều sự thật lịch sử đó bị bỏ qua.

Trong một thời gian dài, do một động cơ tốt là phải tập trung tinh lực cho cuộc kháng chiến chống Mỹ, cứu nước, các nhà viết sử chỉ chú ý đến các trang sử chống ngoại xâm trong lịch sử dân tộc. Không chỉ trong các công trình chuyên luận, mà cả trong các bộ thông sử, cũng chỉ tập trung khai thác truyền thống đánh giặc,

https://tieulun.hopto.org

giữ nước. Một nhà sử học Liên Xô, khi bình luận một quyển sử Việt Nam do Ủy ban Khoa học Xã hội xuất bản, đã có một nhận xét thú vị là các bản đồ trong sách, trừ một bản đồ hình thế chung, đều là bản đồ các trận đánh. Trong thời gian qua, hàng loạt các vấn đề về kinh tế - xã hội của lịch sử Việt Nam đã không được chú ý đầy đủ.

Cũng là đề cao truyền thống, chúng ta thường chỉ đánh giá một chiều, chỉ nhận thấy cái hay cái tốt, dường như người ta không chấp nhận có truyền thống xấu. Đến nay, trong công cuộc xây dựng đất nước, chúng ta đang cần đánh giá đúng đắn về con người Việt Nam mà phần lớn là tính cách, khả năng đã được quy định qua lịch sử. Phải phân tích trung thực và khoa học các ưu điểm và nhược điểm của con người Việt Nam, chứ không phải cái gì cũng khen.

Chúng ta đã được đọc cả một quyển sách dày đề cao truyền thống khoa học - kỹ thuật Việt Nam. Tôi nghĩ rằng trong lịch sử, nhân dân Việt Nam cũng đã đạt được một số thành tựu về kỹ thuật. Nhưng đề cao quá đáng truyền thống khoa học kỹ thuật của người Việt Nam xưa thì là một sự tô hồng không thật. Vả lại, đề cao ông nghè Vũ Hữu cuối thế kỷ 15, đầu thế kỷ 16 đã tính đủ số gạch xây tường không thừa thiếu một viên, khi trên thế giới, không phải chỉ ở châu Âu (thời Copernic) mà cả ở A-rập (thời Al Kashi) đã có những công trình toán học cao, thì chỉ là làm một việc lố bịch.

Rồi người ta lại đề cao cả những truyền thống của làng xã cổ truyền, nhấn mạnh tính dân chủ của nó. Không hiểu vì sao các nhà sử học tự coi mình là mác-xít lại có thái độ "dân tuý" đến như thế. Ngày nay, khi cái

https://tieulun.hopto.org

cung cách, cái tâm lý "việc làng" đang khoác áo xã hội chủ nghĩa đi giữa chúng ta, các nhà sử học phải xem xét lại thái độ của mình trong việc đánh giá cao làng xã cổ truyền.

Lịch sử Việt Nam anh hùng thật, vinh quang thật, nhưng trình bày nó lúc nào, chỗ nào cũng tốt đẹp cả, rực sáng cả thì quả là không thật. Nhà sử học không thể chỉ ngâm ngợi những thiên anh hùng ca mà không biết đến những khúc bi ca trong lịch sử.

Cũng thường thiên lệch, khi chúng ta đánh giá các nhân vật lịch sử. Con người là cả một hệ thống những mối liên hệ phức tạp, bị quy định bởi các điều kiện xã hội, tự nhiên và lịch sử. Thiếu một sự đánh giá xuất phát từ chủ nghĩa lịch sử dường như là căn bệnh chung của chúng ta. Một số người đã chỉ trích các nhân vật lịch sử vì họ không giống ta. Một số lại quá yêu các nhân vật đó, đến chỗ miêu tả tư duy và hành động của họ cứ y như là họ đã được học tập chủ nghĩa Mác - Lênin.

Đã là con người, không phải là ông thánh, thì có lúc đúng, lúc sai. Đó là chuyện thường tình. Nhưng thật là không công bằng khi chỉ vì khuyết điểm của thời kỳ này, ta sổ toẹt hết cả công lao của nhân vật đó, khi ở thời kỳ khác, đóng góp của người đó là rõ ràng, không thể chối cãi. Nhà sử học mác-xít không thể chấp nhận một thái độ như vậy. Tại sao chúng ta không noi gương Lênin trong việc đánh giá nhân vật như Plê-kha-nốp ?

Chúng ta hãy nhớ lời Mác: *"Khoa học càng vô tư và không thiên vị thì càng phù hợp với quyền lợi và nguyện vọng của người công nhân"*. Một nền sử học muốn tự biểu hiện là mác-xít chân chính, chẳng những phải đặt

https://tieulun.hopto.org

cho mình nhiệm vụ khám phá chân lý của lịch sử, mà còn phải tỏ rõ khả năng đạt được sự thật khách quan.

Cho đến nay, nhiều học giả tư sản vẫn nghi ngờ tính khách quan của sử học. Ngay người bạn của chúng ta là Bertrand Russell cũng nói rằng: *"Sử học chỉ là dẫn ra những ngu xuẩn ngày hôm qua để giúp con người chịu đựng được những ngu xuẩn ngày hôm nay"*.

Chúng ta phải bác bỏ những luận điểm đó bằng cách chứng minh rằng nền sử học của chúng ta có khả năng đạt được sự thật khách quan, chứ đừng tiếp tục giúp thêm chứng cứ cho những luận điểm đó.

https://tieulun.hopto.org

VỀ MỐI LIÊN HỆ GIỮA VĂN BẢN HỌC VÀ SỬ LIỆU HỌC (*)

Là người giảng dạy đồng thời hai môn văn bản học đại cương và sử liệu học đại cương trong nhiều năm nay ở trường Đại học Tổng hợp Hà Nội, tôi có những suy nghĩ về mối liên hệ giữa hai bộ môn khoa học này. Mặc dầu đó là vấn đề thuần tuý lý thuyết, nhưng tôi nghĩ rằng nếu mối liên hệ đó được làm sáng tỏ thì những người làm công tác nghiên cứu văn bản Hán Nôm và những người làm công tác sử học càng hiểu biết nhau hơn, thấy rõ những mối liên hệ chặt chẽ trong công việc của hai bên mà xác định một phương thức hợp tác có hiệu quả.

Khi nói về mối liên hệ giữa văn bản học và sử liệu học, chúng ta nhớ đến một cuộc tranh luận đã xảy ra ở Liên Xô cách đây 15 năm. Nhiều người trong chúng ta ở đây chắc đã biết đến quyển *Văn bản học* nổi tiếng của Viện sĩ Đ.S. Li-khát-chốp xuất bản năm 1962 [1]. Trong

---

(*) Đã in trong *Một số vấn đề văn bản học Hán Nôm*, nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1983.

[1] Д.С. Лихачев. *Текстология*. М-Л 1962.

https://tieulun.hopto.org

quyển này, tuy dựa vào các tài liệu văn bản Nga và Slave cổ, Li-khát-chốp đã nêu lên những nguyên lý chung của văn bản học. Nhưng có lẽ vì là một chuyên gia về lịch sử văn học Nga cổ, Li-khát-chốp đã coi văn bản học như một bộ môn của khoa học ngữ văn. Rõ ràng vấn đề vị trí của văn bản học giữa các khoa học thật đáng được thảo luận. Thế rồi, năm 1966 trên tạp chí *Lịch sử Liên Xô*, xuất hiện bài báo của S.N. Az-bê-lép với đầu đề *"Văn bản học như là một bộ môn phụ trợ của khoa học lịch sử"* [1]. Ngay lập tức, cũng trên tờ *Lịch sử Liên Xô*, Li-khát-chốp đã viết bài phê phán bài báo của Az-bê-lép. Ông tiếp tục coi văn bản học là một bộ môn thuộc khoa học ngữ văn chứ không phải là một bộ môn thuộc khoa học lịch sử [2]. Nhưng gần mười năm sau, Li-khát-chốp lại giữ một lập trường có khác trước. Trong bài báo *"Về một số nhiệm vụ cấp thiết của các khoa ngữ văn chuyên biệt"* đăng trên tờ "Tin tức Viện Hàn lâm khoa học Liên Xô" năm 1976, Li-khát-chốp viết rõ ràng như sau: *"Văn bản học là một bộ phận cấu thành của sử liệu học lịch sử, không những quan trọng đối với các nhà ngữ văn mà cả đối với các nhà sử học"* [3].

Như vậy là vấn đề mối liên hệ giữa văn bản học và sử liệu học đã không tách rời vấn đề vị trí và đối tượng của hai khoa học này. Riêng tôi, tôi nghĩ rằng các nhà ngữ văn và các nhà sử học không nên tranh giành môn

---

[1] С.Н. Азбегев.Тектология как вспомгательная историческая дисциплинаю *История СССР*. 1967. No 4.

[2] Д.С. Лихачев. По поводу статьи С.Н. Азбегев "Тектология как вспомгательная историческая дисциплинаю". *История СССР*. 1967, No 2

[3] Д.С. Лихачев. *О некоторых неотложных задачах специальных филологических дисциплин*. Вестник АН СССР. 1976. No 4.

https://tieulun.hopto.org

văn bản học về phía mình. Trên tạp chí "Lưu trữ Liên Xô" năm 1976, V.A. Tche-r-nykh đã có một lập trường dung hòa khi coi văn bản học là một bộ môn khoa học ngữ văn - lịch sử chuyên biệt[1]. Nói thế dường như nghe cũng được nhưng thực ra chưa phải. Theo tôi, văn bản học là khoa học không thể xây dựng và hoạt động nếu không sử dụng các tri thức ngữ văn và lịch sử, nhưng nó không phải là một bộ phận của ngữ văn hay sử học, hoặc của cả hai, mà là một khoa học độc lập, phục vụ cho tất cả những khoa học nào có mối liên hệ với văn bản, không chỉ riêng các khoa học xã hội như triết học, sử học, văn học, ngôn ngữ học...mà cả các khoa học tự nhiên như y học, dược học, nông học...Chẳng hạn, gần đây, tôi được đọc bài báo thú vị của giáo sư Đào Văn Tiến, nhà sinh học, viết về các động vật trắng (albiniques) và đen (mélaniques) ở Việt Nam, dựa vào sự thống kê các động vật cống cho vua Lý trong khoảng từ năm 1032 đến năm 1166, được chép trong *Đại Việt sử ký toàn thư* của Ngô Sĩ Liên[2]. Như vậy theo tôi, văn bản học chẳng phải của riêng ai, nó là nó, nhưng lại cho tất cả.

Từ một sự nhìn nhận như vậy, tôi muốn nói về mối liên hệ giữa văn bản học và sử liệu học. Đó là hai khoa học có đối tượng khác nhau: đối tượng của sử liệu học là sử liệu, còn đối tượng của văn bản học là văn bản. Đối với các nhà sử học thì tất cả những vết tích do hoạt động của con người tạo ra (cũng như những vết tích tự

---

[1] В.А Черных. *Опредмете археографии и её места в кругу стехных научных дисциплин*. СоветскиеАрхивы, 1976. No 6.

[2] Đào Văn Tiến: *Sur es animaux albiniques et méaniques au Vietnam, Cahiers d' Études Vietnamiennes*, 1980, pp. 83-89.

https://tieulun.hopto.org

nhiên nói lên môi trường hoạt động của con người) đều là sử liệu dùng để khôi phục lịch sử của con người. Văn bản cũng là một kết quả hoạt động của con người, do đó cũng là một loại sử liệu, sử liệu viết. Tất nhiên, đối với nhà sử học, sử liệu có nhiều loại. Theo cách phân chia truyền thống có tính quy ước thì sử liệu có 6 loại: 1. Sử liệu vật thực; 2. Sử liệu hình ảnh (mà ngày nay bao gồm cả sử liệu photo-cino-phono); 3. Sử liệu dân tộc học; 4. Sử liệu ngôn ngữ học; 5. Sử liệu truyền miệng; 6. Sử liệu viết.

Văn bản hay sử liệu viết là một loại sử liệu vô cùng quan trọng trong việc nghiên cứu lịch sử. Như vậy, văn bản cũng là một đối tượng của sử liệu học, với tư cách là một bộ môn của khoa học lịch sử.

Nhưng không thể vì văn bản là một đối tượng của sử liệu học mà coi văn bản học là một bộ môn của sử liệu học. Văn bản là đối tượng của sử liệu học khi nó mang tư cách của sử liệu, được các nhà sử học nghiên cứu. Nhưng không phải bao giờ văn bản cũng được nghiên cứu với tư cách là sử liệu. Con người còn nghiên cứu văn bản với những mục đích khác. Văn bản học khác với sử liệu học là vì vậy.

Nhưng một mặt, không thể đồng nhất sử liệu học với văn bản học, hoặc bao gồm văn bản học vào trong sử liệu học, thì mặt khác, lại phải thấy mối liên hệ chặt chẽ giữa sử liệu học và văn bản học. Một lẽ đơn giản: cả hai cùng nghiên cứu văn bản.

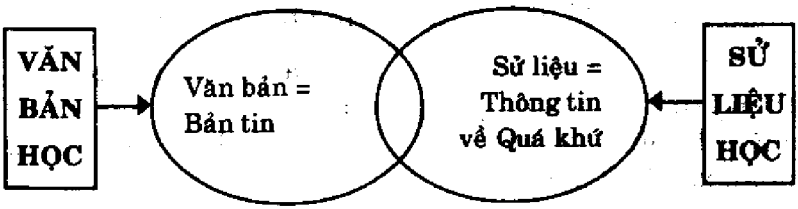
Đáng tiếc là cho đến nay, tuy đã có rất nhiều sách viết về văn bản học, nhưng bản thân khái niệm văn bản lại không được định nghĩa rõ ràng. Theo tôi, có thể định nghĩa văn bản là *một bản tin được truyền đạt bằng ký*

https://tieulun.hopto.org

hiệu ngôn ngữ. Ngôn ngữ thì có thể là tự nhiên hay nhân tạo, và trong nghĩa hẹp của văn bản mà người ta thường dùng trong khoa văn bản học thì ký hiệu của ngôn ngữ là chữ viết. Do đó, một chữ cũng có thể là một văn bản, cái quan trọng là ở bản tin mà nó truyền đạt. Nói đến bản tin là nói đến các thông tin chứa đựng trong đó. Mà thông tin thì có nhiều loại.

Định nghĩa văn bản một cách tổng quát như vậy, ta sẽ thấy được sự khác biệt giữa cách nghiên cứu văn bản nói chung và cách nghiên cứu văn bản của nhà sử học. Văn bản chứa đựng nhiều thông tin, nhưng nhà sử học chỉ khai thác ở đó những thông tin về quá khứ (mặc dầu quá khứ của nhà sử học có thể kể cả ngày hôm qua hay giờ vừa qua, thì vẫn là quá khứ!).

Đối với nhà sử học thì tất cả những gì chứa đựng thông tin về quá khứ của con người đều là sử liệu. Văn bản mà trở thành sử liệu là cũng vì bên cạnh những thông tin khác, nó còn chứa đựng những thông tin về quá khứ. Như vậy, về mặt đối tượng, chỗ gặp gỡ giữa văn bản học và sử liệu học có thể biểu diễn bằng sơ đồ sau:



Nhưng thông tin bao giờ cũng được truyền đi bằng kênh thông tin. Không có kênh, thông tin sẽ không truyền đạt, tôi hoàn toàn đồng ý với J. Topolski, nhà sử học Ba Lan, khi ông coi sử liệu là mọi thông tin về

https://tieulun.hopto.org

quá khứ xã hội cùng với những gì mà các thông tin đó truyền đạt, tức là các kênh thông tin [1].

Chẳng hạn, khi ta biết những người có sự kiện lịch sử nào đó qua một tấm bia cổ, thì không chỉ những thông tin về sự kiện đó là sử liệu, mà bản thân tấm bia cũng là sử liệu. Trong trường hợp ta biết về sự kiện nào đó qua một câu chuyện kể, thì câu chuyện là thông tin, và người kể là kênh thông tin. Nhà sử học phê phán sử liệu tức là đánh giá các kênh thông tin thì trước hết phải đánh giá kênh thông tin.

Khi coi văn bản là bản tin, tôi cũng nghĩ rằng phải coi văn bản là bao gồm thông tin và kênh thông tin. Có điều là thông tin trong văn bản không chỉ giới hạn trong thông tin về quá khứ. J. Topolski có phân biệt rằng trong sử liệu viết, các nhà sử học đọc được các thông tin ngữ nghĩa, còn trong các loại sử liệu khác, thông tin phi ngữ nghĩa [2]. Nhưng nếu quan niệm rằng văn bản là bao gồm cả thông tin và kênh thông tin, thì không phải lúc nào ta cũng nhận được ở văn bản những thông tin ngữ nghĩa. Nếu văn bản là bao gồm cả nội dung lẫn giấy, mực và các hình thức tạo nên nó thì hoàn toàn có thể nhận được từ đó những thông tin phi ngữ nghĩa.

Từ chỗ coi sử liệu cũng như văn bản, bao gồm cả thông tin, lẫn kênh, chúng ta thấy rõ hơn mối quan hệ chặt chẽ giữa phương pháp xử lý văn bản và phương pháp xử lý sử liệu.

---

[1] J. Topolski: *Metodologia histories*, Bản dịch của Bộ Đại học, q.2, tr. 93.

[2] J. Topolski, *đã dẫn, tr 80.*

https://tieulun.hopto.org

Chúng ta biết rằng, văn bản học cũng như sử liệu học đều có mầm mống từ lâu đời, trong thời cổ đại, nhưng cả hai khoa học này chỉ thực sự trở thành khoa học vào nửa cuối thế kỷ 19 ở châu Âu, dưới ảnh hưởng mạnh mẽ của trào lưu thực chứng chủ nghĩa. Thời đó - và ngày nay ở Tây Âu cũng vậy, văn bản học được gọi là phê phán văn bản (critique des texts) và sử liệu học được gọi là phê phán sử liệu (critique des sources). Các từ phê phán đó nảy nở trong cái khí hậu tinh thần thực chứng của thế kỷ 19. Ngày nay, chúng ta phải xây dựng văn bản học và sử liệu học trên lập trường phản thực chứng từ phía mác-xít, nhưng không gạt bỏ hoàn toàn những thành tựu đã đạt được của khoa học này từ thế kỷ 19.

Từ cuối thế kỷ 19 cho đến nay, các nhà phương pháp đã chia việc phê phán sử liệu thành hai bước: Bước thứ nhất được gọi là *phê phán bên ngoài* (critique externe), tức bước xác định niên đại, nguồn gốc, tính chân giả của sử liệu, cũng như khôi phục văn bản đúng đắn của nó. C. Langlois và C. Seignobos còn gọi phê phán bên ngoài là *phê phán uyên bác* (critique d'érudition) và chia làm hai khâu: *phê phán khôi phục* (critique de restitution) và *phê phán xuất xứ* (critique de provenance) [1].

Bước thứ hai được gọi là *phê phán bên trong* (critique interne), tức là bước xác định các thông báo về các sự kiện trong nội dung sử liệu có đúng đắn hay không.

[1] Ch. Langlois et Ch. Seignobos: *Introduction aux ètudes historiques*, Paris, 1898.

https://tieulun.hopto.org

Nếu ta coi sử liệu là bao gồm thông tin và kênh thông tin, thì sẽ dễ dàng nhận ra rằng phê phán bên trong là phê phán thông tin và phê phán bên ngoài là phê phán kênh.

Muốn phê phán thông tin, phải biết kênh có chính xác hay không. Không thể có những thông tin chân thật trong một tài liệu giả mạo. Thế nhưng trong một tài liệu thật, vẫn có thể có những thông tin không đúng. Vì vậy, hai bước phê phán nói trên đề ra cho sử học là rất cần thiết.

Đối với sử liệu viết, ở bước thứ nhất, tức bước phê phán bên ngoài hay phê phán kênh, có thể nói là nhà sử liệu học đã sử dụng những công cụ của văn bản học, hay nói cách khác, đã đem phương pháp văn bản học làm phương pháp của mình. Ở giai đoạn phê phán bên trong hay phê phán thông tin, nhà sử học ít sử dụng các phương pháp văn bản học hơn. Nói ít không có nghĩa là hoàn toàn không, vì cả hai giai đoạn phê phán sử liệu này không có ranh giới rõ rệt trong thực tế mà luôn gắn với nhau. Chẳng hạn, đánh giá thông tin sử liệu cũng có nghĩa là đánh giá người thông tin, mà người thông tin chính là tác giả sử liệu. Chính vì vậy mà việc xác định tác giả sử liệu được nhà sử học này coi là phê phán bên ngoài (phê phán xuất xứ), còn nhà sử học kia thì coi là phê phán bên trong. Và mọi người đều biết, tìm tác giả văn bản cũng là một nhiệm vụ văn bản học.

Như vậy, ta đã thấy sự gắn bó về mặt phương pháp giữa văn bản học và sử liệu học (viết), nhất là ở mức phê phán kênh.

Nhưng như vậy có phải là nhà sử học xuất phát ở chỗ mà nhà văn bản học dừng lại hay không? Không

https://tieulun.hopto.org

hẳn thế ! Thật khó phân biệt được điểm dừng lại và điểm xuất phát. Nếu một văn bản đó được phê phán tốt, nhà sử học có thể dựa vào thành quả của các nhà văn bản học mà tiếp tục khai thác và đánh giá những thông tin cần thiết cho việc nghiên cứu của mình mà không phải tiến hành từ bước phê phán văn bản. Nhưng chính để làm tốt công việc phê phán văn bản, nhà văn bản học lại không thể không đọc, giải và đánh giá mọi thông tin chứa đựng ở trong văn bản. Đôi khi, nhà văn bản học phải làm việc với một tập thể nhiều chuyên gia, không riêng gì nhà sử học.

*

* *

Giờ đây, chúng ta đang cố gắng xây dựng khoa học văn bản Hán Nôm. Hội nghị văn bản học Hán Nôm hẳn là bước đầu thực hiện mục đích đó. Chúng ta có thể và nên xây dựng văn bản học Hán Nôm từ hai phía, từ những nguyên lý chung của văn bản học và từ những đặc điểm cụ thể của văn bản Hán Nôm. Hoàn toàn không nên coi nhẹ phía nào. Trong công việc xây dựng này, một sự hợp tác giữa các nhà nghiên cứu khoa học khác nhau có liên hệ với văn bản Hán Nôm là rất cần thiết. Các nhà sử học đã từng xử lý các sử liệu Hán Nôm rõ ràng có thể đóng góp phần mình vào việc này.

Điều đó chỉ có lợi cho họ, vì phương pháp văn bản học Hán Nôm càng được hoàn thiện, họ càng có những công cụ tốt hơn trong việc phê phán sử liệu. Mặt khác, trong quá trình phê phán sử liệu Hán Nôm, các nhà sử học cũng có thể đi tới kết luận có ích cho phương pháp sử liệu học, mà cũng có ích cho phương pháp văn bản học Hán Nôm.

https://tieulun.hopto.org

Xin nêu một thí dụ. Chắc ai cũng biết rằng trong văn bản học phương Tây, ở những nơi có văn tự ghi theo âm vị, có một hiện tượng thường làm đau đầu các nhà văn bản học là sự dính liền nhau của các con chữ, do đó, là của các từ, và như vậy, *thị thành* có thể đọc là *thịt hành*! Người ta mừng là trong các văn bản chữ khối vuông như chữ Hán, chữ Nôm, hiện tượng đó ít xảy ra. Nhưng các nhà sử học thì đã biết đến một người con vua Lý được chép trong *Đại Việt sử ký toàn thư* với tên là Lý Nhật Quang (李日光) và cũng người đó được các thần tích ở Nghệ Tĩnh chép với tên là Lý Hoảng (李晃). Như vậy là khối chữ vuông cũng có thể dính lại với nhau, gây ra sự lầm lẫn. Thậm chí, có khi chỉ một bộ phận chữ này dính với một bộ phận của chữ kia. Như khi đọc *Nguyên sử*, tôi đã gặp một tên sứ Nguyên đến Việt Nam năm 1291 tên là Oai-đầu (歪頭). Nhưng thực ra không có người nào tên là Oai-đầu cả. Oai-đầu chỉ là do chữ Bất Nhan 不顏 - tức Buyan Temur viết nhầm do một góc bên phải của chữ Nhan dính liền với chữ Bất ở trên.

Như vậy, các nhà sử học ít nhiều có thể làm các nhà văn bản học cảnh giác hơn với *hiện tượng dính*.

Nói đến văn bản Hán Nôm, tôi thường nghĩ đến các bản sao. Mà tam sao thì thất bản! Khi nói về hiện tượng này, người ta thường dẫn câu sau đây trong *Bảo phác tử, Nội thiên*: "Thư tam tả, ngư thành lỗ, đế thành hổ" (書參寫魚成魯帝成虎). Câu cũng dễ hiểu: sách chép ba lần thì chữ *ngư* (魚) biến thành chữ *lỗ* (魯), chữ *đế* (帝) biến thành chữ *hổ* (虎). Nhưng *ngư* thành *lỗ* thì hiểu được, vì chữ *ngư* là một phần của chữ *lỗ*. Điều không rõ là vì sao *đế* lại biến thành *hổ* được. Vì vậy, khi sao chép *Bảo phác tử*, nhiều người cho rằng ở đây hẳn đã có chỗ

https://tieulun.hopto.org

sai và đã chữa là *"hư thành hổ"* (虛成虎), vì chữ *hư* gần giống chữ *hổ*. Mãi đến gần đây, khi nhiều văn bản Tần Hán được phát hiện, như các sách lụa ở mộ Mã Vương Đôi, Hồ Nam, ta mới gặp được chữ *đế* được viết rõ ràng gần với chữ *hổ*. Thật là oái ăm khi chính câu nói về các sai lầm do sao chép lại mang những sai lầm do sao chép! Nhưng điều tôi muốn nói ở đây là các tri thức ngữ văn cần được bổ sung bằng các phát hiện lịch sử.

"Lỗ, ngư, thỉ, hợi"(魯魚豕亥) là câu chuyện văn bản học Hán. Văn bản Hán Việt và Nôm chắc còn có những sai lầm theo quy luật khác. Chẳng hạn, trong *Đại Việt thông sử* của Lê Quý Đôn, câu *"Điều tất tác tượng các cục"* (Điều các cục thợ sơn) có bản chép nhầm thành *"Điều tất các tượng cục"*. Ở đây cái âm thanh lục cục lạc cạc đó ảnh hưởng đến sự chép sai này. Và đây là âm Hán - Việt. Như vậy, chi tiết này cũng nói lên rằng văn bản Hán Việt Nam cũng có những lỗi khác với những văn bản Hán Trung Quốc, do những quy luật riêng.

Tôi không dám đi vào các vấn đề khác của văn bản học Hán Nôm vì xa với chủ đề bài này. Nhưng đã nói đến các sai lầm trong văn bản Hán Nôm, tôi bất giác nhớ đến hai câu thơ của Nguyễn Trãi:

"Trường văn nằm ngả mấy thu dư

Uổng tốn công nhàn biện lỗ ngư."

Trong cái "trường văn bản" này thì công việc "biện lỗ ngư" chẳng phải là nhàn, nhưng có nhận thức được những đóng góp thiết thực của nó thì mới khỏi cái mặc cảm "uổng tốn công". Nhưng cái lợi ích thiết thực của nó, đối với những người làm sử liệu hay làm sử nói chung, là rất lớn, không nói thì chắc mọi người cũng đã rõ.

https://tieulun.hopto.org

LÀNG, LIÊN LÀNG VÀ SIÊU LÀNG - MẤY SUY NGHĨ VỀ PHƯƠNG PHÁP (*)

Có nghiên cứu làng xã, chúng ta mới nhận thức đầy đủ xã hội và văn hóa Việt Nam trong lịch sử cũng như tìm được những biện pháp đúng đắn để xây dựng nông thôn mới hiện tại. Ý nghĩa lý luận và thực tiễn của việc nghiên cứu làng xã thật rõ ràng. Có lẽ chẳng cần nói gì thêm về điều này.

Chúng ta mừng vì là gần đây đó có những công trình nghiên cứu khá tốt về làng xã, ngoài những phần miêu tả có giá trị, đã nêu lên mô hình nhằm vạch rõ cơ chế của làng xã Việt Nam cổ truyền. Nhưng đáng tiếc là trong đó không ít những khái quát không có mối liên hệ rõ rệt với tài liệu thực tế được mô tả. Thậm chí có những khái quát được mượn từ bên ngoài, có sẵn, đó là những nhận định tưởng như là lô-gích nhưng thực ra là tiên nghiệm. Và đặc biệt là hiện nay, chúng ta thường gặp khá nhiều mệnh đề đánh giá đề cao cái gọi là văn minh xóm làng trong khi rất ít gặp những sự phân tích đầy đủ và thỏa đáng về nó.

(*) Đã in trong *Tạp chí Khoa học* - Đại học Tổng hợp Hà Nội, số 1, 1987.

https://tieulun.hopto.org

Tình trạng đó không phải là không thể giải thích. Đề tài nghiên cứu làng xã cơ bản là một đề tài xã hội học-dân tộc học. Khi nghiên cứu nó như một đề tài sử học nghĩa là biến nó thành một đề tài xã hội học-lịch sử, ngoài những tài liệu quan sát trực tiếp, chúng ta cần có những tài liệu lịch đại. Điều đáng tiếc là những tài liệu giúp ta đi sâu vào kết cấu làng xã hiện còn, thường không sớm hơn thế kỷ 17. Vì thiếu tài liệu, trong các công trình nghiên cứu làng xã Việt Nam trong lịch sử, phương pháp hồi cố "lấy nay suy ra xưa", "lấy muộn suy ra sớm" vẫn chiếm một vị trí đáng kể. Và vì vậy, hiển nhiên khó tránh được những suy diễn, những giả thuyết không được chứng minh hay chứng minh yếu.

Nhưng sự thiếu tài liệu lịch sử về làng xã không phải là lý do duy nhất để cắt nghĩa tình trạng nói trên. ở đây cũng có vấn đề phương pháp. Có thể thấy rằng phương pháp hệ thống-cấu trúc tỏ ra có hiệu quả trong việc nghiên cứu làng xã. Làng được coi như một hệ thống riêng gồm những yếu tố hợp thành. Tùy theo đối tượng nghiên cứu của mình mà người nghiên cứu chọn lựa yếu tố hợp thành khác nhau của hệ thống. Chẳng hạn, có thể nghiên cứu làng như một hệ thống xã hội gồm các nhóm xã hội, các đẳng cấp, các nhóm tuổi... hay nghiên cứu làng như một hệ thống kinh tế gồm các nhóm, các ngành hoạt động sản xuất nghề nghiệp... hoặc là như một hệ thống kinh tế - xã hội mà các yếu tố hợp thành chằng chéo phức tạp hơn. Bản thân các yếu tố của hệ thống làng lại cũng có thể coi là những hệ thống con để nghiên cứu riêng biệt như gia đình, dòng họ, phe giáp... Điểm chủ yếu mà người nghiên cứu hướng tới là vạch ra mối liên hệ tương tác giữa các yếu tố bên trong của hệ thống, nêu lên cơ chế vận hành của hệ thống. Những

https://tieulun.hopto.org

công trình nghiên cứu làng xã gần đây phần nào đã tiến hành theo cách đó. Ngay làng xã, như một thực thể khách quan, đó là một hệ thống biệt lập mức đóng, điều đó là một thuận lợi cho việc sử dụng phương pháp hệ thống - cấu trúc có kết quả. Ta có thể coi làng như một vi vũ trụ (microcosmos) qua đó ánh xạ đặc điểm xã hội và lịch sử Việt Nam.

Nhưng chính do phương pháp tiếp cận (mặc dầu không phải lỗi của nó) cũng như do tính độc lập tương đối của làng, người nghiên cứu thường chỉ chú ý đến những liên hệ trong hệ thống mà ít chú ý hơn đến những liên hệ ngoài hệ thống. Rồi dường như dần dần người ta quên đi những mối liên hệ đó hoặc là tưởng rằng những mối liên hệ ngoài hệ thống cũng là do sự phát triển mở rộng các mối liên hệ trong hệ thống mà hình thành. Tất nhiên là trong các công trình nghiên cứu về làng xã hiện nay, người ta không quên nói rằng các làng xã Việt Nam không đóng kín như công xã Ấn Độ. Thực ra thì nhận định này cũng không phải là được đưa ra từ một sự so sánh thấu đáo các đặc điểm khác biệt giữa làng xã Việt Nam và Ấn Độ hay các nơi khác. Nhưng dầu có nói rằng làng Việt Nam không đóng kín, trên thực tế, người ta đã trình bày nó như một thực thể bất biến. Trong thực tế người ta đã coi nước như tổng các làng, coi dân tộc như tổng các cộng đồng làng, coi văn hóa Việt Nam cổ truyền như tổng văn hóa làng.

Để tránh các khái niệm phiến diện, đã đến lúc chúng ta phải chú ý đầy đủ đến các mối liên hệ giữa làng với bên ngoài, tức là những mối liên hệ ngoài cấu trúc. Có thể chia những liên hệ đó ra làm hai loại: Một loại gồm những liên hệ giữa làng này với làng khác, tức mối liên hệ giữa các hệ thống tương đương, mà ở đây chúng tôi

https://tieulun.hopto.org

gọi là liên hệ Liên Làng. Loại thứ hai gồm những liên hệ giữa làng với cộng đồng hay khu vực rộng lớn hơn, tức mối liên hệ giữa hệ thống coi làng với các hệ thống lớn chứa đựng nó, mà ở đây chúng tôi gọi là liên hệ Siêu Làng. Cộng đồng siêu làng rộng hẹp với các thứ bậc khác nhau. Khi cộng đồng tộc người đã tiến tới trình độ dân tộc thì cộng đồng siêu làng lớn nhất là nước, là dân tộc.

Luôn luôn phải nhớ rằng trong lịch sử Việt Nam, từ rất lâu, các cộng đồng siêu làng đã tồn tại song song với cộng đồng làng, chứ không phải cộng đồng làng đã mở rộng thành cộng đồng siêu làng, không phải làng mở rộng thành nước. Cần đặc biệt chú ý điểm này vì nếu không thấy được như vậy, dễ nảy sinh các nhận định không đúng về mối quan hệ giữa làng với nước.

Chẳng hạn, trong một số quyển sử hay sách nghiên cứu về làng xã gần đây người ta viết rằng ý thức cộng đồng làng xã phát triển thành ý thức quốc gia và ý thức dân tộc. Viết như thế dễ gây ra ngộ nhận. Thực ra, ý thức dân tộc là phát triển lên từ ý thức cộng đồng siêu làng tiền dân tộc chứ không phải là phát triển lên từ ý thức làng. Ở đây cần phải thấy được mối liên hệ biện chứng giữa ý thức cộng đồng làng và ý thức cộng đồng dân tộc. Ý thức cộng đồng làng và ý thức cộng đồng nước có những mặt thống nhất nhưng cũng có những mặt đối lập. Cái gần gũi là tình cảm gắn bó với nơi cư trú, với nơi chôn rau cắt rốn. Nhưng giữa ý thức làng và ý thức nước có một cái ngưỡng không dễ vượt qua được, nếu chỉ với tình quê hương đó thôi. Lịch sử cho ta biết không ít những trường hợp có sự đối lập giữa làng và nước. Đó cũng là vấn đề chúng ta phải giải quyết trong thực tiễn hiện tại. Không thể

https://tieulun.hopto.org

nói một cách đơn giản là ý thức làng xã phát triển thành ý thức dân tộc. Sở dĩ các thành viên làng xã ngoài ý thức cộng đồng làng, có được ý thức cộng đồng dân tộc là vì cùng với làng, từ lâu đời, đã có sự tồn tại của cộng đồng siêu làng mà người ta có thể cảm nhận được qua những mối liên hệ làng và siêu làng. Những mối liên hệ liên làng và siêu làng đã rất đa dạng và tất nhiên không phải phát triển giống nhau giữa các làng. Các làng thủ công nghiệp và các làng thương nghiệp có những mối liên hệ liên làng và siêu làng mạnh mẽ hơn là giữa những làng thuần tuý nông nghiệp. Nhưng không phải các làng nông nghiệp là không có những mối liên hệ liên làng và siêu làng. Ngay trong một làng, mối liên hệ siêu làng cũng khác nhau giữa các nhóm xã hội. Chẳng hạn, đối với nho sĩ ở làng, thì "làng nho" rộng hơn làng, và đạo nho lại tạo ra một thế giới tinh thần siêu làng.

Chính từ những mối liên hệ siêu làng mà hình thành ý thức cộng đồng siêu làng, rồi từ ý thức cộng đồng siêu làng tiền dân tộc hình thành ý thức cộng đồng siêu làng dân tộc, chứ không phải ý thức cộng đồng làng phát triển thành ý thức cộng đồng dân tộc.

Có người nhận định rằng trong các thời kỳ đất nước ta bị ngoại xâm như thời kỳ Bắc thuộc, nước mất nhưng còn làng, và nhờ còn làng mà cuối cùng còn nước. Tôi cũng từng cho đó là câu nói hay. Nhưng thực ra, câu này hay nhờ biện pháp tu từ hơn là nói được bản chất của hiện tượng. Ta phải hiểu rằng nói nước mất là nói chủ quyền về một cộng đồng siêu làng đã mất. Nhưng vì đã từng có một cộng đồng như vậy tồn tại nên đã tạo ra ý thức về cộng đồng đó. Chính nhờ ý thức về một cộng đồng siêu làng như vậy mà các làng khác nhau đã

https://tieulun.hopto.org

nổi dậy để chiếm lại các cộng đồng siêu làng đã mất, chiếm lại nước. Nếu không có ý thức cộng đồng đó, không dễ gì đã có sự liên kết làng. Cho nên nói cuộc nổi dậy là từ làng, nhưng thực ra bao giờ cũng nhanh chóng vượt ra giới hạn làng, và thường có sự tham gia của "người hàng xứ" ở làng khác, hoặc từ những nơi rất xa. Khởi nghĩa Hai Bà Trưng là vậy mà khởi nghĩa Lam Sơn cũng là vậy.

Vả lại cũng cần định nghĩa rõ thế nào là mất nước mà còn làng. Mất nước là mất chủ quyền của nước. Nhưng mất nước thì chủ quyền của làng còn toàn vẹn đến đâu? Ở đây cũng lại phải xét về mức độ và khu vực, không thể nói chung chung được. Có thể nói một cách văn vẻ rằng xóm làng là đòn bẩy thần thánh dấy lên những cuộc khởi nghĩa giành lại nước, nhưng nên nhớ rằng lực tác động chủ yếu vào đòn bẩy đó là ý thức nước, tức cộng đồng siêu làng, chứ không phải là ý thức làng. Nếu làng còn thì cuộc nổi dậy hẳn không phải vì ý thức làng. Còn nếu như cho rằng ý thức làng cũng tác động vào cái đòn bẩy thần thánh đó, thì đó là vì làng cũng mất. Đây hoàn toàn không phải là vấn đề các từ ngữ. Đây là việc quan trọng đối với việc nhận thức mối quan hệ giữa làng và nước, giữa cộng đồng làng xã với cộng đồng dân tộc, cũng như đối với việc đánh giá vị trí của làng xã trong lịch sử dân tộc.

Liên quan với vấn đề này là vấn đề văn hóa - văn minh xóm làng. Hiện nay người ta nói khá nhiều về cái gọi là văn hóa xóm làng nhưng đáng tiếc là không ở đâu, nó được định nghĩa rõ ràng. Văn hóa xóm làng là văn hóa nông dân hay văn hóa nông thôn? Đó là văn hóa được biểu hiện ra trong xóm làng hay là văn hóa được đặc trưng bằng kết cấu xóm làng? Vì không có

https://tieulun.hopto.org

định nghĩa rõ ràng, hiện tại chúng ta không thể "đánh giá sự đánh giá" cái gọi là văn hóa xóm làng.

Nhưng dầu định nghĩa nó như thế nào, chúng ta cũng phải luôn luôn nhớ rằng văn hóa làng bao giờ cũng là một bộ phận của văn hóa siêu làng. Đường biên của cộng đồng văn hóa bao giờ cũng là đường biên của khu vực có quy mô siêu làng. Những sắc thái riêng biệt của văn hóa từng làng không đủ để làm nổi rõ đường biên ở kích thước làng. Ngay trong thời nguyên thuỷ, khi làng định cư chưa xuất hiện, thì cộng đồng văn hóa đã hình thành trên một khu vực khá rộng. Cho đến khi làng định cư xuất hiện thì cộng đồng văn hóa vẫn có quy mô siêu làng. Cộng đồng văn hóa này tùy theo giai đoạn mà lúc rộng lúc hẹp, nhưng bao giờ cũng là cộng đồng siêu làng. Ta có thể nói bản chất của cộng đồng văn hóa siêu làng. Điều đó cũng dễ hiểu vì có những mối liên hệ cơ bản của cộng đồng văn hóa như ngôn ngữ, tộc thuộc... luôn luôn là liên hệ siêu làng.

Vì vậy, nếu xét về đường biên cộng đồng văn hóa, thì chúng ta có thể nói rằng không có văn hóa làng. Khi nói tới văn hóa làng ta nhìn nhận nó với ý nghĩa mô thức văn hóa. Mô thức văn hóa làng như thế nào, chúng ta cần nghiên cứu. Nhưng mô thức này cần phải được liên hệ với cấu trúc làng. Làng Việt Nam không phải là cấu trúc đóng mà là cấu trúc mở, chí ít là nửa mở. Những mối liên hệ làng và siêu làng luôn luôn tác động đến làng, làm cho làng biến chuyển. Làng là một cấu trúc động. Không có làng bất biến. Sau luỹ tre xanh, bao biến động đã xảy ra. Ruộng đất tư lẫn ruộng đất công. Thân phận cá nhân, gắn liền với các đẳng cấp mà sự phân chia không nghiêm ngặt, luôn luôn có sự xáo động. Phật giáo, Đạo giáo, Nho giáo rồi Thiên chúa giáo

https://tieulun.hopto.org

kế nhau vào và cùng nhau thấm vào làng. Như vậy đã xảy ra những biến động về kinh tế, xã hội, và văn hóa tư tưởng trong làng. Có thể thấy rằng cái ít biến đổi của làng là do cái ít biến đổi của cộng đồng siêu làng hay đất nước quy định. Và cái biến đổi của làng cùng xảy ra trong những biến đổi chung của đất nước. Số phận của làng gắn liền với số phận của đất nước. Cộng đồng làng biến chuyển cùng với cộng đồng siêu làng. Tất nhiên là tốc độ biến chuyển của làng và của cộng đồng siêu làng không phải bao giờ cũng giống nhau. Ở đây ta phải kể đến quán tính của làng và sự chi phối của các lực khác.

Một số người Pháp thường ca tụng một cách cố ý tính chất tự trị dân chủ của làng. Thậm chí họ còn đưa ra luận điểm cho rằng xã hội Việt Nam chỉ thay đổi "mặt tiền" còn cấu trúc bên trong làng xã thì không thay đổi. Cái lý thuyết biến đổi "mặt tiền" này từng hấp dẫn một số nhà nghiên cứu Việt Nam. Phải thấy rằng kết cấu làng xã chính là kiểu thức lắp ráp kèo cột của ngôi nhà xã hội Việt Nam cổ truyền. Ngôi nhà chưa bị phá, chưa đổ, thì cái khung đó vẫn còn nhưng không phải vì thế mà ngây thơ tin rằng gỗ vẫn còn tốt nguyên, không bị mọt ruỗng ở bên trong.

Có thể lúc nào đó, vào giai đoạn sớm, cộng đồng làng còn có mang ít nhiều yếu tố dân chủ, di sản của cộng đồng thị tộc. Nhưng cùng với quá trình phân tầng mãnh liệt trong nông thôn, phân chia giai cấp, đẳng cấp và sự đấu tranh giữa các nhóm xã hội đó, làng đã mất hết tính dân chủ. Đừng lẫn lộn tự trị với dân chủ. Những tầng lớp trên của làng thường muốn cắt rời cộng đồng làng với cộng đồng nước để dễ bề khuynh loát, khống chế. Ở đây tự trị đối lập dân chủ, tự trị giết chết dân chủ. Và chế độ gia trưởng cũng là kẻ thù muôn thủa của

https://tieulun.hopto.org

dân chủ. Chớ tưởng rằng Hội nghị Diên Hồng thời Trần là một biểu hiện yếu tố dân chủ cổ truyền của làng xã. Hội nghị Diên Hồng chỉ xảy ra vào lúc ý thức cộng đồng nước vượt lên trên ý thức cộng đồng làng. Trong hiện tại, không thể nói đến việc phát huy truyền thống dân chủ từ làng xã cổ truyền. Nền dân chủ hiện tại là có nguồn gốc mới thuộc về cộng đồng nước, siêu làng.

Như ta thấy, làng cổ truyền là cơ chế thích ứng với sản xuất tiểu nông, với gia đình - tông tộc gia trưởng. Vì vậy mà sức sống của nó trong lịch sử thật kỳ lạ, thậm chí có lúc phải bị phá nát ra thì sau đó nó lại tái sinh, y như con thủy tức. Cùng với cấu trúc và thiết chế của làng, tâm lý ý thức làng hình thành và có sức ỳ không kém. Nếu như các mối liên hệ liên làng và siêu làng đã tác động đến làng thì ngược lại, tâm lý ý thức làng cũng tác động đến các mối liên hệ siêu làng. Người dân của làng đã nhìn nước qua khe hẹp của làng. Họ coi cộng đồng siêu làng hay cộng đồng nước chỉ là một thứ "làng lớn". Như vậy là tâm lý làng được phóng chiếu lên quy mô nước. Đó cũng là một thực tế cần thấy trong lịch sử và cần khắc phục trong hiện tại.

Tóm lại chúng ta cần phải đánh giá khách quan vị trí của làng xã trong lịch sử và trong hiện tại. Và muốn có một số đánh giá như vậy, không thể tìm hiểu làng tách rời các mối liên hệ liên làng và siêu làng.

https://tieulun.hopto.org

MẤY SUY NGHĨ VỀ LỊCH SỬ VIỆT NAM VÀ TƯ TƯỞNG VIỆT NAM (*)

Dân tộc Việt Nam có một lịch sử huy hoàng và những tư tưởng lớn lao. Điều đó chúng ta đã nói nhiều và sẽ còn nói nhiều hơn nữa, vì đó là sự thực và cũng là cần thiết.

Nhưng còn có một việc cần thiết khác là hãy cùng nhau bình tĩnh và suy ngẫm về đặc điểm của lịch sử Việt Nam và đặc điểm của tư tưởng Việt Nam.

Có một câu hỏi đặt ra trước tiên là có đặc điểm riêng cho tư duy - tư tưởng từng dân tộc hay không? Tôi chưa bao giờ đi sâu vào lĩnh vực này, nhưng theo tôi có lẽ là có. Từ lâu, không phải để nghiên cứu tư tưởng Trung Quốc, nhưng là để tìm hiểu về lịch sử và ngôn ngữ, tôi đã phải đọc *Tứ thư*, *Ngũ kinh* và *Chư tử*, do đó, có biết được ít nhiều về tư tưởng của người Hán thời cổ. Rồi gần đây, theo yêu cầu của khoa Triết trường Đại học Tổng hợp Hà Nội, tôi phải trình bày ở đó một giáo trình về triết học cổ đại Ấn Độ. Thế là phải lao vào đọc

(*) Đã in trong *Một số vấn đề lý luận về lịch sử tư tưởng Việt Nam*, Viện Triết học, Hà Nội, 1984, tr.21-35.

https://tieulun.hopto.org

các sách viết về tư tưởng Ấn Độ. Và cho đến nay, càng ngày tôi càng nhận ra một sự khác biệt khá xa giữa tư duy - tư tưởng người Ấn và người Hán cổ đại. Tôi không muốn nói sự khác biệt về nội dung tư tưởng, vì điều đó là hiển nhiên. Sự khác biệt còn rất rõ ở phong cách tư duy, ở cách đặt các vấn đề tư tưởng và cách giải quyết cho các vấn đề đó. Nhiều người đã thấy sự khác biệt giữa tư duy phương Tây và tư duy phương Đông. Nhưng ở đây, hai dân tộc phương Đông này lại có tư duy - tư tưởng hoàn toàn khác biệt nhau. Chẳng hạn, ta có thể thấy người Hán cổ không ưa đặt các vấn đề bản thể luận mà chú ý trước hết là các vấn đề nhân sinh quan. Tất nhiên, một vài tư tưởng thô sơ về bản chất thế giới cũng có thể tìm thấy trong *Chu Dịch*, trong *Hồng Phạm* (*Thượng Thư*) hay trong *Thuỷ Địa* (*Quản Tử*) v.v. Nhưng người Hán cổ đại rõ ràng là ưa nói chuyện "người" hơn nói chuyện "trời". Khổng Tử và Nho giáo đối với trời, với quỷ thần giữ thái độ "*kính nhi viễn chi*". Khổng hay Mặc đều được coi là hiển học và chỉ bàn đến những quan hệ cụ thể giữa người với người. Có lẽ phải chờ đến huyền học Ngụy Tấn mới đạt được các vấn đề bản thể luận, như "*quý vô luận*" của Vương Bật ở thế kỷ thứ 3. Đến đây, ta mới gặp các cặp phạm trù *hữu* và *vô*, *bản* và *mạt*, *chất* và *dụng*. Nhưng tôi ngờ rằng các nhà tư tưởng Trung Quốc thời kỳ này đã chịu ảnh hưởng tư tưởng *Bát Nhã* của Phật giáo, qua các kinh được dịch và phổ biến bấy giờ. Mãi về sau, các vấn đề bản thể luận mới được trình bày trong Tống Nho, đặc biệt là ở Chu Hy, với "*lý*", "*khí* " và "*thái cực*". Nhưng đối với Chu Hy thì ảnh hưởng của Phật giáo đã quá rõ ràng. Cái hình ảnh "trăng dọi muôn sông" (*nguyệt ấn vạn xuyên*) mà Chu Hy thích dùng để ví với "*thái cực*" thì chính như Chu Hy thừa nhận, ông đã mượn của họ Thích, tức của

https://tieulun.hopto.org

Phật giáo. Điều đáng chú ý là đối với Chu Hy thì *"thái cực"*, rốt cuộc cũng là thuộc tính của đạo đức *(Thái cực chi thiên địa nhân vạn vật thiện chí hảo để biểu dức)*. Tình hình đó khiến ta nghĩ rằng, dường như mỗi khi người Hán bàn đến các vấn đề bản thể luận là lúc đó, ít nhiều chịu ảnh hưởng của người Ấn.

Ngược với người Hán, người Ấn cổ đại say mê nói chuyện trời, chuyện vũ trụ. Đành rằng các nhà tư tưởng Ấn Độ nghiên cứu bản thể vũ trụ là cũng muốn tìm cách chấm dứt kiếp luân hồi của con người. Đó là một mục đích mà các hệ thống tư tưởng cổ Ấn Độ gọi là *mok'sa*, tức *giải thoát*. Nếu người Hán chú ý đến con người mà quay lưng lại với trời thì người Ấn vì con người mà tiến đến trời. Nhưng như ta đã biết, không phải các phái triết học Ấn Độ cổ đều nhằm mục tiêu *mok'sa*. Mimāmsā lãnh đạm với *mok'sa* còn Lokāyata thì chế riễu *mok'sa*. Nhưng tất cả các phái triết học cổ Ấn Độ đều đặt vấn đề về bản thể luận, về mối quan hệ giữa ý thức và vật chất. Nếu ta đọc, chẳng hạn, những điều phái Sāmkhya nói về các thuộc tính của vật chất đầu tiên (*prakrti* hay *pradhana*) hoặc cách phân loại *dharma* của phái Sarvastivadin Phật giáo, thì sẽ vô cùng kinh ngạc trước tư duy cực kỳ trừu tượng của người Ấn cổ đại.

Sự khác nhau giữa tư duy Hán và Ấn không phải chỉ ở các vấn đề được đặt ra mà còn ở trong phong cách tư duy, hình thức tư duy. Người Hán chú trọng cái toàn thể, người Ấn thích tìm các yếu tố. Người Hán thích dạy bảo, đi sâu vào kinh nghiệm truyền thụ, người Ấn thích tranh biện, đi sâu vào lô-gích hình thức (chú ý rằng *Ngũ đoạn luận* của phái Vaisesika rất gần với *Tam đoạn luận* của Aristote). Người Hán chú ý đến sự kiện trong thời gian, người Ấn chú ý đến cấu trúc trong không

https://tieulun.hopto.org

gian. Chính vì vậy mà ta có thể gặp lý thuyết nguyên tử trong triết học cổ đại Ấn Độ nhưng bó tay trước việc xác định niên đại các sự kiện. Trái lại người Hán có một ý thức mạnh mẽ về thời gian lịch sử mà kinh Xuân Thu là một biểu hiện sớm trên thế giới.

Có lẽ tôi đã quá lan man. Những điều tôi muốn đi đến là mỗi dân tộc có những đặc điểm tư duy - tư tưởng riêng. Những đặc điểm tư duy - tư tưởng Việt Nam là gì? Đó là điều mà các tác giả bộ lịch sử tư tưởng Việt Nam phải nghiên cứu. Ở đây, tôi chỉ muốn nói rằng đặc điểm tư duy - tư tưởng của một dân tộc là được quy định bởi lịch sử dân tộc đó. Vì vậy, muốn tìm hiểu đặc điểm của tư tưởng Việt Nam, cần phải tìm hiểu đặc điểm của lịch sử Việt Nam.

Có người ví lịch sử Việt Nam với một bản anh hùng ca. Đúng thế, nhưng không nên quên rằng lịch sử Việt Nam vừa là tráng ca vừa là bi ca. Cái tính chất bi tráng đó của lịch sử Việt Nam luôn luôn hiện ra trong lịch sử một dân tộc liên miên phải chống chiến tranh xâm lược. Hẳn sẽ có đồng chí nhắc rằng lịch sử Việt Nam không phải chỉ có chiến tranh mà còn có những thời kỳ hòa bình lâu dài. Đồng ý là như vậy, nhưng chính những cuộc chiến tranh liên miên đó ảnh hưởng rất lớn đến đặc điểm lịch sử Việt Nam, đến con đường phát triển của xã hội Việt Nam. Do những cuộc chiến tranh đó mà lịch sử Việt Nam phát triển không bình thường.

Vào giai đoạn cuối của văn minh Sông Hồng, một nhà nước đã hình thành trên cơ sở văn hóa Đông Sơn rực rỡ. Từ tình hình hiểu biết hiện nay, tôi tin rằng văn hóa Đông Sơn là một nền văn minh có chữ viết mặc dầu đến nay chưa đọc được thứ chữ đó. Nhà nước đã có

https://tieulun.hopto.org

nhưng mới chỉ là phôi thai. Kết cấu cộng đồng nguyên thuỷ vẫn chưa tan vỡ hết. Nếu có thì giờ, ta chắc là quốc gia đó cũng sẽ phát triển theo quy luật, nghĩa là giai cấp sẽ phân hóa sâu sắc và triệt để, sự phân công lao động xã hội sẽ được đẩy mạnh, chế độ tư hữu sẽ phát triển và cộng đồng nguyên thuỷ sẽ bị phá huỷ hết, may lắm là còn những tàn dư. Nhưng chính vào lúc các quá trình đó mới bắt đầu thì người Hán xâm lược rồi đặt ách nô dịch hơn nghìn năm. Thế là lịch sử Việt Nam không còn đi theo con đường bình thường nữa. Tất nhiên là lịch sử sẽ mở lối đi lên thôi, nhưng con đường đi lên mới gian khổ làm sao ! Sức sản xuất bị kìm hãm. Văn hóa phải chịu đựng một sự tiếp biến văn hóa (*acculturation*) cưỡng bức [1]. Và về một mặt khác, cái cộng đồng mang đậm màu sắc nguyên thuỷ đáng lý bị phá vỡ một cách tự nhiên trong quá trình phát triển của nhà nước, thì nay phải cố kết lại để làm thành sức mạnh chống xâm lược và chống nô dịch. Ai đó nói rất hay rằng trong thời kỳ này, nước mất nhưng còn làng, và nhờ còn làng mà cuối cùng còn nước. Nhưng còn làng là còn cái cộng đồng của làng và cái hạn hẹp của làng. Tôi đã có lần nói đến biện chứng của truyền thống [2], làng truyền thống là một trường hợp hay để ta xét cái biện chứng đó.

Vừa ra khỏi mười một thế kỷ Bắc thuộc, với chiến thắng Bạch Đằng oanh liệt, đất nước lại rơi vào cuộc chiến 12 sứ quân. Đinh Tiên Hoàng thực hiện cuộc thống nhất chưa được bao lâu thì Lê Đại Hành đã phải đem

---

[1] Khái niệm này, xin xem: Hà Văn Tấn: *Giao lưu văn hóa ở người Việt cổ, Nghiên cứu nghệ thuật*, số 4, 1981, tr 19-20.

[2] Hà Văn Tấn: *Biện chứng của truyền thống, Tạp chí Cộng sản*, số 3, 1981, tr 50-54.

https://tieulun.hopto.org

quân chống Tống. Từ đó, qua Lý, Trần, Hồ không có triều đại nào là không có kháng chiến chống xâm lược. Riêng một thế kỷ 13 mà có đến ba cuộc chiến tranh chống Nguyên - Mông, một kẻ thù ghê gớm, từng là nỗi kinh hoàng của cả thế giới. Tưởng chừng như sau cuộc kháng chiến chống Minh, nước ta có một nền hòa bình lâu dài cho đến khi quân Thanh xâm lược cuối thế kỷ 18. Nhưng thực ra cái hình ảnh *"nước thanh bình ba trăm năm cũ"* mà *Chinh phụ ngâm* đã vẽ ra là không bao giờ có, trái lại chỉ thấy luôn luôn *"áo nhung trao quan vũ từ đây"*. Vì hết nội chiến Lê Mạc thì đến nội chiến Trịnh Nguyễn, cái tai họa chiến tranh vẫn giáng vào đầu người dân nước này.

Đã chiến tranh thì không có sự phát triển bình thường được. Sức sản xuất luôn luôn bị kéo dật lùi. Các hậu quả kinh tế khác của chiến tranh thì chúng ta đã biết. Gần đây, đọc lại *Phủ biên tạp lục*, tôi gặp bài thơ của Lê Viết Trình đưa Lê Quý Đôn trên đường vào Thuận Hóa có hai câu:

"Vật giá tự vô đằng dũng hoạn

Sinh dân thứ lạc thái bình phong" [1]

Tác giả mong cho vật giá đừng có nhảy vọt lên nữa và nhân dân vui hưởng thái bình. Thì ra cái lo về nạn vật giá nhảy vọt đó từng là cái lo của tổ tiên sau các cuộc chiến tranh.

Một hậu quả tai hại nhất có ảnh hưởng lớn đến văn hóa tư tưởng là khoa học kỹ thuật chậm phát triển. Trong sản xuất, trong đấu tranh với thiên nhiên, nhân dân ta đã có một số tổng kết các trị thức sản xuất rất

[1] Lê Quý Đôn, *Toàn tập, tập 1: Phủ biên tạp lục*, Hà Nội, 1977, tr 314.

https://tieulun.hopto.org

quý báu. Nhưng dầu sao, những điều đó mới chỉ ở mức kinh nghiệm, chưa được xây dựng thành những tri thức khoa học, nghĩa là những tri thức được chứng minh đầy đủ. Một số đồng chí đã viết bài đề cao khoa học kỹ thuật cổ truyền của ta. Đúng là có nhiều điểm đáng tự hào nhưng việc đánh giá trong nhiều trường hợp là phải có chừng mực. Người ta thường nhắc đến hai nhà toán học cùng thời, cuối thế kỷ 15, đầu thế kỷ 16 là Lương Thế Vinh (1441 - ?) với sách *Đại thành toán pháp* và Vũ Hữu (1443 – 1530) với sách *Lập thành toán pháp*. Trước đây, tôi đã cùng một số người bạn làm công tác toán học, xem lại quyển *Đại thành toán pháp* hiện có, được coi là của Lương Thế Vinh, thì trong đó chỉ gồm một số bài toán và phép tính đơn giản. Chúng ta biết rằng Lương Thế Vinh và Vũ Hữu là những người sống đồng thời với N. Copernic (1473 - 1543). Tôi không muốn dẫn ra đây sự phát triển của toán học châu Âu mà chỉ xin lưu ý rằng, trước Lương Thế Vinh ít lâu, năm 1427, nhà toán học A-rập Al Kashi đã viết quyển sách *Chìa khóa số học* [1] nổi tiếng, trong đó đã đi đến các phép khai căn bậc cao, vượt xa *Đại thành toán pháp*. Các đồng chí đừng trách tôi là tự ty. Có những sự thật phải nhìn nhận, cho dù là có đau xót.

Sự phát triển lịch sử không bình thường còn biểu hiện ở tính phức tạp của cấu trúc kinh tế - xã hội. Trong lịch sử Việt Nam luôn luôn gặp những kết cấu mới xen lẫn với các kết cấu cũ. Giữa các hình thái kinh tế xã hội cũng vậy mà trong lòng một hình thái kinh tế xã hội cũng vậy. Chẳng hạn, các nhà sử học chúng ta thường miêu tả bước chuyển biến từ thời Trần sang thời

[1] Có thể xem bản dịch tiếng Nga của B.A.Rozenfeld, Moskva 1956.

https://tieulun.hopto.org

Lê như là một bước ngoặt lớn trong lịch sử, một bên là quan hệ chiếm hữu ruộng đất lớn, điền trang thái ấp, với chế độ nô tỳ, một bên là quan hệ địa chủ tá điền. Hình ảnh đó, về đại thể, có phần đúng, nhưng trên thực tế, không có một ranh giới cách tuyệt như vậy giữa hai thời kỳ. Ta thấy sở hữu ruộng đất tư nhân của địa chủ nhỏ đã phát triển trong thời Lý- Trần, và ngược lại, chiếm hữu ruộng đất lớn và chế độ nô tỳ vẫn tồn tại lâu dài trong thời Lê, thậm chí có khi còn phát triển ở vùng đất mới phía Nam.

Hiện tượng xen lẫn các các kết cấu kinh tế xã hội cũ và mới như vậy càng thấy rõ trong các thời kỳ đất nước bị đô hộ. Cho đến nay, việc nghiên cứu hình thái kinh tế - xã hội thời Bắc thuộc và thời Pháp thuộc vẫn chưa được đầy đủ. Rõ ràng là cần phải làm sáng tỏ khái niệm "thực dân nửa phong kiến" của thời kỳ Pháp thuộc về mặt hình thái kinh tế xã hội. Vấn đề phương thức sản xuất châu Á còn tiếp tục thảo luận, nhưng rõ ràng, về mặt loại hình, Việt Nam không giống Ấn Độ hay Trung Quốc.

Do kết cấu kinh tế xã hội phức tạp, kết cấu giai cấp cũng phức tạp. Chúng ta đồng ý với nhau rằng trong các xã hội có giai cấp, bao giờ cũng có thể nhận ra hai giai cấp cơ bản có quyền lợi đối kháng. Nhưng ngoài các giai cấp là những "nhóm xã hội" lớn thì còn cần chú ý đến đẳng cấp là những "nhóm xã hội" nhỏ hơn, mà quyền lợi kinh tế - xã hội cũng trái ngược nhau, làm cho kết cấu xã hội thêm phức tạp. Ở Việt Nam, đối với nhiều thời kỳ, không thể không chú trọng việc phân tích đẳng cấp. Đẳng cấp thì nhiều nhưng ranh giới giữa các đẳng cấp lại không thật nghiêm ngặt, đó là một đặc điểm mà lịch sử tư tưởng phải chú ý.

https://tieulun.hopto.org

Chính tất cả những đặc điểm của lịch sử Việt Nam đó quy định những đặc điểm của tư duy - tư tưởng Việt Nam. Trong một lịch sử như vậy, dường như là tất cả tinh lực của dân tộc đã dồn - và dồn khá kiệt - cho việc bảo vệ sự sống còn của mình. Trong một cuộc họp, có đồng chí cho rằng tư tưởng Việt Nam không phải chỉ có tư tưởng yêu nước. Tôi cũng nghĩ như vậy. Nhưng phải thừa nhận rằng chủ nghĩa yêu nước là một kết tinh quan trọng và chủ yếu của lịch sử Việt Nam và tư tưởng Việt Nam. Chủ nghĩa yêu nước trở thành một tiêu chuẩn giá trị, trở thành một cái sàng để sàng mọi giá trị tư tưởng Việt Nam. Phần lớn các giá trị tư tưởng Việt Nam là gắn liền với chủ nghĩa yêu nước, hay nói một cách khác, mọi giá trị được xem xét qua thái độ, quan niệm đối với sự tồn vong của dân tộc.

Tổ tiên ta ít làm lý luận. Không phải không có, nhưng rất ít. Có hai khoa học có được ít nhiều đúc kết về lý luận là khoa học quân sự và y học. Thật dễ hiểu, quân sự học được tổng kết vì nó gắn liền với sự sống còn của dân tộc, và y học được tổng kết vì nó gắn liền với sự sống còn của con người.

Còn làm triết học với nghĩa tư duy trừu tượng khái quát thì quả là hiếm. Dường như chúng ta chỉ có những nhà triết học "tay trái". Có nhiều lý do lịch sử cắt nghĩa điều này:

1. Cha ông chúng ta không có đủ thì giờ. Phần lớn thì giờ lo cho việc giữ nước.

2. Cha ông chúng ta không có đủ điều kiện. Một điều kiện quan trọng là sự phát triển của khoa học kỹ thuật.

https://tieulun.hopto.org

3. Khi nhà nước mới hình thành thì sự phân công lao động xã hội không đủ mạnh, không đủ triệt để để hình thành một tầng lớp lao động trí óc, làm công việc xây dựng các phạm trù và hệ thống tư tưởng. Còn về sau, khi nền độc lập tự chủ của đất nước đã được giành lại thì các hệ tư tưởng (tôn giáo và triết học) ở bên ngoài đã được du nhập. Mọi thứ đã có sẵn. Trong lịch sử tư tưởng Việt Nam, thường gặp sự mài dũa các vũ khí tư tưởng sẵn có cho phù hợp với yêu cầu Việt Nam, mà một yêu cầu to lớn và cấp thiết nhất, như đã nói ở trên, là sự giữ gìn sự sống còn của dân tộc.

Như vậy, một nhiệm vụ quan trọng của việc nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam là xem xét việc sử dụng các phạm trù tư tưởng trong các hệ thống có sẵn đó diễn ra như thế nào trong lịch sử.

Chúng ta biết rằng một hệ thống tư tưởng (tôn giáo hay triết học) bao giờ cũng bị quy định bởi một hệ thống kinh tế - xã hội nhất định, trong một thời kỳ lịch sử nhất định. Nhưng một khi một hệ thống tư tưởng du nhập vào một miền đất khác, có nghĩa là nó thoát ly khỏi những điều kiện kinh tế xã hội của quê hương nó, thì tính chất cũng như vị trí của nó sẽ thay đổi, tùy thuộc điều kiện kinh tế - xã hội của miền đất mới.

Chẳng hạn, trên đất Ấn Độ, Phật giáo đã đấu tranh kịch liệt chống Bà La Môn giáo, nhưng khi hai tôn giáo này lan xuống các nước Đông Nam Á như Cam-pu-chia và Champa thời cổ, thì lại chung sống hoà bình lâu dài với nhau. Chẳng có gì khó hiểu, khi chúng ta biết rằng cuộc đấu tranh giữa Phật giáo và Bà La Môn ở Ấn Độ là trên cơ sở bảo vệ hay phủ nhận sự phân chia thần thánh các đẳng cấp (chủng tính). Cái cơ sở đó không có ở các

https://tieulun.hopto.org

nước Đông Nam Á. Cũng như vậy, ở Trung Quốc thường có cuộc đấu tranh giữa Nho giáo và Phật giáo, và mỗi lần như vậy thì Đạo giáo lại đứng về phía Nho giáo để chống lại Phật giáo. Ở Việt Nam thì rất ít cuộc đấu tranh như vậy và Đạo giáo luôn luôn đi cùng Phật giáo. Chính nhiều nhà Nho đã cố gắng dung hợp ba loại tư tưởng này. Vì vậy, khi xét hệ thống tư tưởng du nhập, cần đặc biệt chú ý đến cái đất nuôi dưỡng nó, hay đúng hơn, làm biến đổi nó.

Thực ra, một hệ thống tư tưởng bên ngoài ít khi được tiếp nhận như một hệ thống hoàn chỉnh. Thường thường, nó chỉ được tiếp thu những yếu tố rời rạc, không còn đủ mối liên hệ hệ thống. Các yếu tố này sẽ được cấu trúc lại thành một hệ thống mới mà bề ngoài đôi khi làm người ta tưởng lầm là hệ thống cũ nhưng thực ra hoàn toàn khác. Như vậy, khi xét các hệ tư tưởng du nhập từ ngoài, phải đặt các câu hỏi:

1. Các yếu tố còn giống như khi chúng ở trong hệ thống cũ nữa hay không?

2. Hệ thống tái cấu trúc còn giống hệ thống cũ nữa hay không?

Tôi nghĩ rằng khi nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam cái phải đặc biệt chú ý là yếu tố biến đổi chứ không phải là yếu tố cũ, và hệ thống tái cấu trúc chứ không phải hệ thống cũ. Chẳng hạn, xét Nho giáo ở Việt Nam là phải làm như vậy. Tìm hiểu sự khác nhau giữa các nhà tư tưởng Việt Nam cũng là tìm hiểu mức độ biến đổi các yếu tố và cách thức cấu trúc lại hệ thống. Làm như vậy, ta sẽ không bị những lời tuyên bố của các nhà tư tưởng đánh lừa. Chẳng hạn, Ngô Thì Nhậm tự xưng là *Trúc Lâm đệ tứ tổ*, tức tổ thứ tư của dòng

https://tieulun.hopto.org

thiền Trúc Lâm, nhưng xét các yếu tố cũng như hệ thống mà ông trình bày trong *Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh* ta sẽ thấy *thiền* của Ngô Thì Nhậm chẳng giống tý nào với thiền Trúc Lâm thời Trần. Cũng như vậy, bao nhiêu lần Nguyễn Trãi tự coi mình là người của cửa Khổng sân Trình, nhưng những yếu tố nhân nghĩa và hệ thống tư tưởng của ông đâu còn giống Nho giáo Trung Quốc.

Có một điểm này nữa cũng cần được chú ý là một hệ thống tư tưởng thường đồng thời là một hệ thống giá trị. Mà hệ thống giá trị nào cũng gồm các thành phần sau:

1. Các giá trị phổ biến.

2. Các giá trị nhóm, mà nhóm xã hội quan trọng nhất là giai cấp.

3. Các giá trị cá nhân của nhà tư tưởng.

Các giá trị trên lồng vào nhau. Có những giá trị phổ biến được dung hoà vào giá trị nhóm, biểu hiện thông qua giá trị nhóm. Chẳng hạn, ta xét phạm trù *nhân* của Khổng Tử. *Nhân* vốn là chỉ quan hệ tốt đẹp giữa người và người, là một giá trị phổ biến, nhưng ở hệ thống của Khổng Tử, nó mang thêm giá trị nhóm hay giá trị giai cấp, đó là cái *nhân* của người quân tử (*"quân tử nhi bất nhân giả hữu hĩ phù, vị hữu tiểu nhân nhi nhân giả dã"*).

Nhưng một khi hệ thống giá trị được du nhập thì người ta thường chỉ giữ lại giá trị phổ biến rồi lồng cho nó một giá trị nhóm mới, giá trị này tùy thuộc kết cấu xã hội của nơi tiếp nhận và nhóm xã hội của người tiếp nhận. Chính sự biến đổi các yếu tố mà tôi nói ở trên phần lớn là do tình trạng lồng giá trị hay có thể gọi là

https://tieulun.hopto.org

mô hình lưỡng trị này. Nhưng do đặc điểm của lịch sử Việt Nam, giá trị chỉ được chấp nhận là giá trị thực sự khi mà giá trị nhóm (hay giá trị giai cấp) đồng nhất hoặc phù hợp với giá trị dân tộc. Và như vậy, một giá trị tư tưởng Việt Nam, lại có dạng một mô hình tam trị: *giá trị phổ biến* (hay giá trị nhân loại), *giá trị nhóm* (hay giá trị giai cấp) và *giá trị dân tộc*.

Chẳng hạn, khi Bác Hồ nói đến *cần*, *kiệm*, *liêm*, *chính* thì không nên nghĩ đó là Nho giáo, mà đó chỉ là những giá trị phổ biến mà Nho giáo đã kéo vào hệ thống của mình. Khi Bác Hồ giữ lại những giá trị phổ biến đó, ta phải hiểu là đã có một sự cấu trúc lại xảy ra, một mô hình tam trị đã thực hiện: các giá trị phổ biến đó được lồng vào các giá trị nhóm, mà ở đây các giá trị được giai cấp công nhân chấp nhận, cũng như lồng vào các giá trị dân tộc, phù hợp với quyền lợi dân tộc.

Trong lịch sử tư tưởng Việt Nam, luôn luôn xảy ra quá trình nội sinh hóa các yếu tố ngoại sinh. Quá trình đó cũng chính là sự biến đổi các yếu tố, tái cấu trúc hệ thống và xây dựng mô hình đa trị về giá trị. Có nghiên cứu những mặt này, ta mới thấy được đặc điểm cũng như sự phong phú của tư tưởng Việt Nam. Còn nếu cố đi tìm những khái niệm, những phạm trù, những hệ thống hoàn toàn mới thì chỉ loay hoay với nỗi thất vọng mà thôi. Có như thế ta mới hiểu được vì sao, trước khi có chủ nghĩa Mác - Lênin, mỗi lần dân tộc đứng trước những thử thách lịch sử, cha ông lại trở lại với những giá trị tư tưởng có đã lâu. Đôi khi, con đường trở lại khá quanh co. Chẳng hạn từ *Kiều* của Nguyễn Du hay từ *Cung oán* của Nguyễn Gia Thiều, dường như đã nghe tiếng kêu thương về thân phận con người và đòi giải phóng cá nhân. Nhưng khi dân tộc đứng trước nguy cơ

https://tieulun.hopto.org

bị Pháp xâm lược thì nhà yêu nước Nguyễn Đình Chiểu lại kêu gọi:

"Trai thời trung hiếu làm đầu
Gái thời tiết hạnh là câu sửa mình"

Và Phan Văn Trị nhắn Tôn Thọ Tường:

"Trai ngay thờ chúa, gái thờ chồng"

Tưởng chừng như có một sự kêu gọi quay về với lễ giáo cũ. Nhưng không phải thế hay không hẳn thế. Vì *trung, hiếu, tiết, hạnh* ở Nguyễn Đình Chiểu đã là những yếu tố tái cấu trúc và gắn liền với cộng đồng dân tộc. Nói *trung hiếu, tiết hạnh* là nói sự giữ vững đạo lý, lẽ phải là ở về phía dân tộc. Cộng đồng dân tộc hay nhân dân, đất nước mới là mục đích, còn các cá nhân thì có nghĩa lý gì!

Nhưng dầu sao, trong trường hợp như vậy, cha ông ta có quá ít cái để lựa chọn. Đó cũng là bi kịch tư tưởng, hậu quả của bi kịch lịch sử. Trước khi có chủ nghĩa Mác - Lê nin, các bi kịch như vậy xảy ra luôn.

Do tình hình như vậy của lịch sử và của tư tưởng, việc nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam thật vô cùng khó khăn. Nhiều khi, tôi thấy cách làm việc của các nhà nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam giống cách làm việc của chúng tôi, những nhà khảo cổ học. Chúng tôi từ những mảnh gốm vỡ, khôi phục lại hình dạng của chiếc bình đất. Còn các nhà lịch sử tư tưởng Việt Nam thì khôi phục lại tư tưởng bằng các mảnh vụn của tư tưởng. Vết tích của chúng tôi là vật chất cụ thể, thế mà công việc tiến hành còn khó khăn, huống chi các đồng chí chỉ có vết tích tinh thần, tư tưởng. Tôi thấy các đồng chí làm lịch sử tư tưởng vất vả quá. Nhưng có vất vả thì

https://tieulun.hopto.org

theo tôi, cũng phải tìm cho được vết tích của tư tưởng, cho dù là vết tích nhỏ bé. Tư tưởng và vết tích của nó là sử liệu của lịch sử tư tưởng. Không thể viết lịch sử mà không có sử liệu. Tất nhiên, tôi không quan niệm vết tích tư tưởng chỉ có ở trong văn bản, theo cái nghĩa hẹp của từ này, mà vết tích tư tưởng còn có trong một câu tục ngữ, một chuyện ngụ ngôn, một mảnh thần thoại, hay thậm chí, một hình trang trí. Nhưng cũng chẳng phải ở đâu có con người và hoạt động của con người là ta có thể tìm thấy vết tích tư tưởng. Vì vậy, cần có những vết tích xác thực của tư tưởng mới có thể viết được lịch sử tư tưởng, không thể thay thế những tư tưởng đã tồn tại thực trong lịch sử bằng những thứ chúng ta nghĩ ra.

Tháng Năm 1984.

https://tieulun.hopto.org

SỰ HÒA HỢP CÁC GIÁ TRỊ TINH THẦN CHÂU Á MỘT CÁI NHÌN TỪ VIỆT NAM (*)

Nhiều dòng sông lớn của châu Á mênh mông đã trở thành những cái nôi của những nền văn minh có chữ viết rất cổ của nhân loại: Văn minh Lưỡng Hà, văn minh sông Indus và văn minh Hoàng Hà. Nhưng qua thời gian, một số nền văn minh đó biến đi một cách khó hiểu, để cho chúng ta ngày nay vừa kinh ngạc chiêm ngưỡng những vết tích của chúng, vừa băn khoăn đặt câu hỏi là vết tích sống của chúng còn lại ở đâu.

Thế rồi, vào khoảng giữa thiên niên kỷ thứ nhất trước công nguyên, gần như là đồng thời, ở Ấn Độ cũng như là ở Trung Quốc, một sự phát triển mạnh mẽ văn hóa vật chất và tinh thần đó đưa đến sự nở rộ nhiều trào lưu tư tưởng - tôn giáo phong phú. Sự "được mùa" tinh thần này gắn liền với không khí tự do tư tưởng

(*) Dịch từ bản tham luận tiếng Anh đọc ở phân ban "Giá trị di sản tinh thần châu Á" tại Hội nghị kỷ niệm 40 năm Hội thảo Quan hệ châu Á, tổ chức tại Delhi, Ấn Độ, tháng 7-1987.

https://tieulun.hopto.org

đương thời, với những cuộc tranh luận công khai giữa các *acarya* ở ấn độ, với hiện tượng "*bách gia tranh minh*" ở Trung Hoa. Ngày nay, rõ ràng là chúng ta cần tìm hiểu nguồn gốc của không khí tự do đó.

Giữa các trào lưu tư tưởng - tôn giáo đó, vượt lên trên vì tỏ ra có sức sống hơn cả, là Phật giáo và Nho giáo. Rồi từ quê hương của chúng, các hệ tư tưởng - tôn giáo này lan toả trên một khu vực rộng lớn của châu Á, đóng vai trò to lớn trong đời sống của nhiều dân tộc.

Việt Nam là một trong những nơi đồng thời đón nhận cả hai hệ thống triết học - tôn giáo này.

Trước khi tiếp nhận các ảnh hưởng văn hóa Ấn Độ, Việt Nam đã có một văn minh của riêng mình. Đó là cái mà các học giả thường gọi là văn minh Đông Sơn. Gần đây, các nhà khảo cổ học chúng tôi đó tìm được cội rễ xa xưa của văn minh Đông Sơn. Chúng tôi đó gọi những nền văn hóa trước Đông Sơn và Đông Sơn đó dưới một cái tên chung: văn minh sông Hồng. Đó là một nền văn minh của cư dân trồng lúa. Họ đã có một kỹ thuật chế tác đồ đồng thau và đồ sắt khá cao. Xã hội của họ đã phân tầng và một nhà nước sơ khai đã xuất hiện. Họ đã có một đời sống tinh thần phong phú, được biểu hiện qua di vật tiêu biểu là trống đồng.

Văn minh sông Hồng đã có những mối liên hệ với các văn hóa khác ở Đông Nam Á. Ở văn minh này, cũng bắt đầu có những ảnh hưởng Trung Quốc và Ấn Độ. Nhưng về bản chất, văn minh sông Hồng là một văn minh Đông Nam Á, mang các đặc trưng Đông Nam Á.

Cho đến khoảng đầu Công nguyên, văn hóa Ấn Độ và văn hóa Trung Quốc mới tác động mạnh mẽ đến

https://tieulun.hopto.org

vùng đất của người Việt cổ ở miền Bắc Việt Nam hiện nay. Nho giáo được những viên quan đô hộ người Hán du nhập, còn Phật giáo được những nhà sư Ấn Độ đưa tới. Từ đó, Phật giáo và Nho giáo dần dần cắm rễ trong đời sống tinh thần của người Việt Nam và phát triển qua nhiều thế kỷ. Nghiên cứu sự tiếp nhận và hòa hợp những hệ thống tư tưởng - tôn giáo này ở Việt Nam cũng góp phần vào việc làm sáng tỏ các vấn đề về các giá trị và di sản châu Á.

Mỗi một hệ thống triết học - tôn giáo, như chúng ta thấy, bao giờ cũng đồng thời là một hệ thống giá trị. Hệ thống này bao gồm ba loại giá trị: giá trị phổ biến, giá trị nhóm và giá trị cá nhân. Giá trị phổ biến là giá trị nhân loại hay đa phần nhân loại thừa nhận. Giá trị nhóm là giá trị của nhóm xã hội, trong đó có nhà tư tưởng sang tạo ra hệ thống, thừa nhận. Nhưng một khi các hệ thống đó được truyền bá từ nơi này đến nơi khác thì cấu trúc của chúng không còn nguyên vẹn nữa. Những điều kiện xã hội - văn hóa ở nơi mà các hệ thống này du nhập đến sẽ làm biến đổi cấu trúc của chúng. Một hiện tượng thường xảy ra là các giá trị phổ biến tức giá trị nhân loại được giữ lại, còn các giá trị nhóm thì biến đổi cho phù hợp với tình hình nhóm xã hội ở vùng đất mới. Các yếu tố của hệ thống thường được tháo rời, làm biến đổi và sắp xếp lại. Chúng tôi gọi đó là hiện tượng tái cấu trúc hóa. Nhưng qua thời gian, kết cấu nhóm xã hội - mà nhóm quan trọng nhất là giai cấp - cũng biến chuyển. Vì vậy chỉ có các giá trị phổ biến trong các hệ thống tư tưởng - tôn giáo là có sức sống lâu dài hơn cả. Nho giáo và Phật giáo đều được tiếp nhận ở Việt Nam theo kiểu như vậy.

https://tieulun.hopto.org

Ở Việt Nam, các giá trị phổ biến trong hệ thống từ ngoài đến đều được giữ gìn qua thời gian. Chẳng hạn, khái niệm *nhân* trong Nho giáo được hiểu như mối quan hệ tốt đẹp giữa con người với con người. Khái niệm *nghĩa* được hiểu như trách nhiệm của cá nhân đối với cộng đồng hay người khác. Và mệnh đề *"kiến nghĩa bất vi vô dũng dã"* (thấy việc nghĩa mà không làm là không có can đảm) luôn luôn là lời kêu gọi đấu tranh cho công lý.

Khi Phật giáo du nhập, người Việt Nam tìm thấy trong lời dạy của đức Phật lời kêu gọi hướng tới điều thiện, dứt bỏ cái ác, giữ mình không tham, sân, si, sống trong hòa bình an lạc.

Chính vì người Việt Nam chú trọng tiếp nhận các giá trị phổ biến, nên trong lịch sử Việt Nam ít khi có sự xung đột mạnh mẽ giữa Phật giáo và Nho giáo. Ngay từ buổi đầu của sự du nhập, Mâu Tử, một học giả Việt Nam vào cuối thế kỷ thứ hai, tác giả tập sách *Lý hoặc Luận*, đã nói *"Tôi kính trọng đạo Phật và tôi học Phật, nhưng không phải vì vậy mà tôi bỏ Nghiêu Thuấn, Chu Công, Khổng Tử. Vàng và ngọc không gây tì vết cho nhau. Bích ngọc và mã não để chung với nhau không sao cả"*. Ông còn nói: *"Xe và thuyền không cùng đi một đường nhưng đều đưa người ta đến đích"*.

Thậm chí những người cầm quyền ở Việt Nam ngay từ ngày xưa cũng đã biết sử dụng những ưu điểm khác nhau của các hệ thống tư tưởng du nhập này. Một ông vua vào thế kỷ 13, Trần Thái tông (1218 - 1277) đã viết: *"Cái phương tiện để mở lòng mê muội, cái đường lối để rõ lẽ tử sinh, ấy là giáo hóa của đức Phật. Làm cán cân chuẩn mực cho hậu thế, làm khuôn phép cho tương lai, ấy là trọng trách của đức Thánh* (chỉ Khổng Tử- HVT)...

https://tieulun.hopto.org

Trăm ngày nay phải lấy trách nhiệm của đức Thánh làm trách nhiệm của mình, lấy lời dạy của đức Phật làm lời dạy của mình".

Như vậy đấy, trong suốt trường kỳ lịch sử phát triển nền văn hóa của mình, dân tộc Việt Nam có ý thức trong việc thu nhặt những bích ngọc và mã não trong di sản giá trị tinh thần châu Á. Sự khai phóng không những mang lại sự phong phú trong đời sống tinh thần của nhân dân chúng tôi mà còn tìm thêm sức mạnh để vượt qua những thử thách đối với vận mệnh đất nước. Kinh nghiệm lịch sử chúng tôi cho hay rằng cứ mỗi lần "bế quan toả cảng" là chúng tôi đi đến thất bại.

Dân tộc Việt Nam, trong cuộc đấu tranh cho tự do và độc lập của mình, đã tạo nên các giá trị dân tộc. Các giá trị nhân loại nói chung, các giá trị tinh thần châu Á nói riêng, một khi được đưa vào đời sống Việt Nam, là đã hòa đồng vào giá trị dân tộc. Nói cách khác, các giá trị đó có tính lưỡng trị (*bivalent*). Đó cũng là tiêu chuẩn của nhân dân chúng tôi để tiếp nhận các giá trị phổ biến của nhân loại.

Chẳng hạn, trước các phạm trù *nhân* và *nghĩa* vốn có trong triết học Trung Hoa, Nguyễn Trãi, nhà yêu nước của chúng tôi ở thế kỷ 15, đã khẳng định: *"Việc nhân nghĩa cốt ở yên dân"*. Ở đây, hạnh phúc yên vui của nhân dân mới là mục đích chân chính của việc thực hiện các hạnh vi nhân nghĩa.

Chủ tịch Hồ Chí Minh, người kết tinh các giá trị dân tộc chúng tôi, thường khai thác những gì tốt đẹp trong di sản tinh thần châu Á đó phục vụ cho việc xây dựng cuộc sống mới của nhân dân chúng tôi. Chẳng hạn, khi Người nói: *"Không sợ thiếu, chỉ sợ không công bằng"* là

https://tieulun.hopto.org

Người đã nhắc lại một câu trong sách Khổng Tử. Người cũng thường đánh giá cao tư tưởng nhân ái của đức Phật.

Bằng cách hòa nhập những giá trị phổ biến vào giá trị dân tộc, dân tộc chúng tôi cũng như những người con ưu tú của nó, đã làm cho các giá trị tinh thần châu Á có sức sống.

Bất kỳ một học thuyết tư tưởng nào hình thành trong lịch sử, dầu có nhiều giá trị to lớn đến mấy, cũng có những phần sống và những phần chết. Phần chết là những phần đã lỗi thời trong quá trình vận động của lịch sử. Phần sống là những phần còn có khả năng đóng góp cho lợi ích hiện tại của các dân tộc. Trong di sản tinh thần châu Á, vẫn còn nhiều phần sống, có thể giúp chúng ta trong cuộc đấu tranh cho tự do, hòa bình và xây dựng cuộc sống tốt đẹp hơn.

Nhưng sức sống của các giá trị đó không phải bao giờ cũng như nhau. Châu Á, cái nôi của nhiều nền văn minh, đã có một thời ngưng đọng trì trệ. Như Pandit Jawaharlal Nehru đã nhận xét trong lời khai mạc Hội nghị Quan hệ châu Á (Asian Relations Conference) năm 1947: *"Châu Á năng động này, mà từ đây những dòng suối lớn của văn hóa đó lan ra mọi hướng, đã dần dần trở nên tĩnh lặng và bất biến"*. Nhưng Pandit cũng đã nói: *"Hiện nay một sự chuyển biến đang diễn ra, và châu Á lại đang tìm thấy bản thân mình. Chúng ta đang sống trong một thời đại quá độ lớn lao và giai đoạn tiếp sau hình thành khi châu Á chiếm được vị trí xứng đáng đối với các châu lục khác"*.

40 năm đã qua, châu Á đã lấy lại tính năng động của nó trong cuộc đấu tranh của các dân tộc trong khu vực cho tự do và hòa bình. Và trong cuộc đấu tranh đó,

https://tieulun.hopto.org

nhiều giá trị tinh thần châu Á đã được làm sống lại.

Tìm hiểu và nhìn nhận các giá trị và di sản chung, các dân tộc châu Á cảm thấy gần gũi và hiểu biết lẫn nhau.

Thật hiển nhiên, cái minh triết của người xưa góp phần vào sự sáng suốt của chúng ta ngày nay. Chẳng hạn, hiện nay, khi loài người tiến bộ đang đấu tranh cho một nền hòa bình lâu dài, không có vũ khí hạt nhân, chúng ta không thể không nhớ lại lời của đức Phật từ 2500 năm trước:

Sukhakāmāni bhūtāni

Yo dandena na himsati,

Attano sukham esāno,

Pecca labhate sukham.

(*Dhammapada 132*)

(Chúng sanh cầu sự an lạc

Không dùng vũ khí để gây hại cho người khác

Tìm sự an lạc cho mình

Và cho đời sau được an lạc)

(Kinh *Pháp cú* 132)

Các giá trị tinh thần châu Á, như vậy, vẫn là bích ngọc, mã não của chúng ta, vẫn là xe là thuyền của chúng ta trên con đường đến cuộc sống mới.

https://tieulun.hopto.org

HỆ THỐNG GIÁ TRỊ CỦA LÊ VĂN HƯU VÀ BỐI CẢNH VĂN HÓA - XÃ HỘI (*)

I. Mở đầu:

Lê Văn Hưu (1230 - 1322) đỗ Bảng nhãn năm 1247 và hoàn thành bộ *Đại Việt sử ký* 30 quyển vào năm 1272, được vua Trần Thánh Tông khen. Bấy giờ ông đang giữ chức Hàn lâm viện học sĩ kiêm Quốc sử quán giám tu. Đó là những gì mà sử biên niên cho chúng ta biết về Lê Văn Hưu. *An Nam chí lược* của Lê Trắc cho biết thêm trong một dòng ngắn ngủi: "*Lê Văn Hưu là người có tài đức, làm phó quan của Chiêu Minh Vương* (Trần Quang Khải), *thăng làm kiểm pháp, soạn (tu) Việt chí*".

Bộ sách *Đại Việt sử ký* chép từ Triệu Vũ Đế đến Lý Chiêu Hoàng nay không còn nữa. Nhưng ta biết chắc rằng khi soạn *Đại Việt sử ký toàn thư*, Ngô Sĩ Liên còn có trong tay một bản *Đại Việt sử ký* của Lê Văn Hưu để tham khảo. Hơn nữa, Ngô Sĩ Liên còn cho biết bản *Đại*

(*) Đã in trong *Lê Văn Hưu và chương trình nghiên cứu danh nhân Thanh Hóa*, trường Cao đẳng Sư phạm Thanh Hóa, Thanh Hóa, 1993.

https://tieulun.hopto.org

Việt sử ký là một bản sao, có những lầm lẫn, nhưng những lầm lẫn này có thể do là người sau sao chép, chứ chưa hẳn là do Lê Văn Hưu. Dầu sao thì cũng thấy được bóng dáng của *Đại Việt sử ký* qua *Đại Việt sử ký toàn thư*. Vì ngày xưa trong việc soạn sử, các tác giả thường chép lẫn nhau mà không lo có dị nghị gì - bấy giờ chưa có luật bản quyền, khác với việc sáng tác văn thơ.

Đại Việt sử ký của Lê Văn Hưu không còn nữa, nhưng may thay, *Đại Việt sử ký toàn thư* còn chép lại 30 đoạn lời bình những sự kiện và nhân vật lịch sử từ sách của Lê Văn Hưu.

Xét về mặt văn bản học, tôi tin là Ngô Sĩ Liên đã chép lại trung thành những lời bình sử của Lê Văn Hưu. Đó là vì có chỗ Ngô Sĩ Liên đã giữ nguyên cả chữ huý thời Trần (như đổi Lý ra Nguyễn) trong lời Lê Văn Hưu, chứng tỏ Ngô Sĩ Liên "sao y nguyên bản" [1]. Điều này càng làm ta yên tâm khi phân tích những lời bình sử của Lê Văn Hưu.

Những lời bình sử, trong lý luận sử học, được coi là những mệnh đề đánh giá, và chúng có ý nghĩa khá đặc biệt. Đối với phương pháp luận sử học, thì *"những lời phát biểu thể hiện trực tiếp thái độ người đánh giá, những phán đoán về đạo đức hoặc là những sự đánh giá, chúng ta thường gọi là mệnh đề đánh giá. Mệnh đề đánh giá cũng là một trong những thành phần của tự sự lịch sử"* [2], "Những sự đánh giá được gặp trong tác phẩm khoa học, đặc biệt là trong các tác phẩm lịch sử, có thể tìm thấy hai loại thông tin về thực tế:

---

[1] Xem *Đại Việt sử ký toàn thư*, Bản kỷ q.3, tr 33b.

[2] J.Topolski: *Metodologia histori*, Bản dịch in xê-len của Bộ Đại học và Trung học chuyên nghiệp, tập II, tr 364-366.

https://tieulun.hopto.org

a) Về thực tế được đánh giá,

b) Về hệ thống giá trị của người đánh giá" [1].

"Một mệnh đề đánh giá đều có hai cách liên hệ với thực tế hoặc nói một cách khác, đều có một mô hình hai mặt (chồng lên lẫn nhau). Sự liên hệ thứ nhất - đó là một đoạn nào đó của thực tế tồn tại khách quan, ở bên ngoài người đánh giá, và sự liên hệ thứ hai là hệ thống giá trị được người đánh giá chấp nhận. Trong phạm vi của mỗi sự liên hệ như thế - bởi vì ở đây đều là những sự liên hệ với thực tế - đều có thể nói đến sự phù hợp giữa lời phát biểu (hoặc hậu quả của lời phát biểu) với mô hình (hay là thực tế), tức là có thể nói về tính chân thật hay tính đúng đắn hoàn toàn của lời phát biểu. Toàn bộ sự khó khăn là ở chỗ cần phải (khi xem xét giá trị lô-gíc của sự đánh giá) tách hai hệ thống liên hệ đó ra" [2].

Theo những nguyên lý phương pháp luận đã nêu về các mệnh đề đánh giá trong các tác phẩm lịch sử, chúng ta có thể tìm thấy từ những lời bình sử của Lê Văn Hưu hai loại thông tin:

1. Thông tin về những sự kiện hay nhân vật lịch sử mà Lê Văn Hưu đánh giá.

2. Thông tin về hệ thống giá trị của chính bản thân Lê Văn Hưu.

Chúng ta không xét ở đây loại thông tin thứ nhất và không phải là lúc nghiên cứu giai đoạn "từ Triệu Vũ Đế đến Lý Chiêu Hoàng" mà bộ sử của Lê Văn Hưu bao

---

[1] [2] J.Topolski: *Metodologia histori*, Bản dịch in xê-len của Bộ Đại học và Trung học chuyên nghiệp, tập II, tr 364-366.

https://tieulun.hopto.org

quát. ở đây chúng ta chỉ chú ý đến loại thông tin thứ hai, cho ta biết về hệ thống giá trị của Lê Văn Hưu.

Cũng cần nói thêm là hệ thống giá trị của một người bao giờ cũng gồm ba loại giá trị:

1. Giá trị nhân loại.

2. Giá trị nhóm xã hội (trong đó có giá trị giai cấp).

3. Giá trị cá nhân.

Nhưng cả ba loại giá trị đó đều kết tụ lại ở một cá nhân hợp thành một hệ thống thống nhất. Có thể thấy rằng vị trí xã hội, tri thức và tâm lý đã có vai trò lớn trong sự quy định hệ thống giá trị của một người. Từ đó có thể dựa vào bối cảnh văn hóa - xã hội để tìm hiểu sự hình thành hệ thống giá trị.

Trong bài này tôi muốn bàn về hệ thống giá trị của Lê Văn Hưu và thử tìm hiểu bối cảnh văn hóa - xã hội đã tác động đến sự hình thành hệ thống đó.

II. Hệ thống giá trị của Lê Văn Hưu:

1. Ảnh hưởng Nho giáo ở Lê Văn Hưu:

Có thể thấy rõ là Lê Văn Hưu đã chịu ảnh hưởng của Nho giáo và tư tưởng Nho giáo là một bộ phận hệ thống giá trị của ông. Nhưng điều cần phân tích là Nho giáo ở ông là thứ Nho giáo nào và ông đã tiếp thu những giá trị nào của Nho giáo.

Từ những lời bình sử của Lê Văn Hưu, chúng ta thấy ông đặc biệt chú ý đến *"lễ"*. Rất nhiều lời bình nhằm vào các sự kiện mà ông coi là trái *"lễ"* theo quan điểm Nho giáo: Đinh Tiên Hoàng lập 5 hoàng hậu, các con Lê Đại Hành không đặt thụy hiệu cho bố, các con vua Lý

https://tieulun.hopto.org

chỉ gọi chung nơi an táng là Thọ lăng, Lý Thái tông bắt các quan gọi mình là "triều đình" và nhận tên hiệu mà ông coi là thô bỉ, Lý Thần tông sau khi Nhân tông chết mới một tháng đã bỏ áo trở, mới một năm đã đón hai phi hậu...

Chúng ta biết rằng tư tưởng "*lễ*" (phục lễ) là một tư tưởng cơ bản của Khổng Tử, gắn liền với thuyết "*chính danh*" của ông. Trong *Luận ngữ* (Tử Lộ), Khổng Tử đã nói: "*Danh không chính thì ngôn không thuận, ngôn không thuận thì sự không thành, sự không thành thì lễ nhạc không hưng*". Trong một lời bình, Lê Văn Hưu đã dẫn lại câu "*Danh không chính thì ngôn không thuận*" của Khổng Tử. Đủ rõ tư tưởng cơ bản mà Lê Văn Hưu tiếp thu từ Nho giáo là "*lễ*" và gắn liền với nó là "*chính danh*". Mỗi khi gặp những hiện tượng mà ông coi là các vua trái lễ, ông thường phàn nàn rằng không có nho thần để khuyên can.

Chính danh là một học thuyết cơ bản của Khổng Tử. Chỉ đến Tuân Tử, thuyết chính danh mới mang tư tưởng lô-gích. Người ta khen thuyết chính danh của Tuân Tử mà chê thuyết chính danh của Khổng Tử. Nhưng tôi nghĩ rằng thuyết chính danh của Khổng Tử, khi được ứng dụng vào các xã hội khác nhau, ở các thời kỳ khác nhau, không phải lúc nào cũng có ý nghĩa tiêu cực. Nó có tác dụng xác định chức năng của các bộ phận trong hệ thống. Mặt khác, cần thấy rằng, tuy chịu ảnh hưởng của tư tưởng "lễ" và "chính danh" Nho giáo, trong một số trường hợp, Lê Văn Hưu đã tỏ ra không cứng nhắc, do tinh thần dân tộc và quan điểm lịch sử tiến bộ. Chẳng hạn ông đã viết: "*Lê Đại Hành giết Đinh Điền, bắt Nguyễn Bặc, tóm Quân Biện, Phụng Huân dễ như lựa*

https://tieulun.hopto.org

trẻ con, như sai nô lệ, chưa đầy vài năm mà bờ cõi định yên, công đánh dẹp chiến thắng dẫu là nhà Hán, nhà Đường cũng không hơn được". Ông đề cao Lê Đại Hành đã "*trừ dẹp gian trong, đánh tan giặc ngoài, làm mạnh nước Việt ta, ra oai với người Tống*". Việc coi Đinh Điền, Nguyễn Bặc như kẻ gian bên trong đã khiến Ngô Sĩ Liên, một sử gia - nhà nho thế kỷ 15 lên tiếng phản đối: "*Lời bàn của Lê Văn Hưu lại đánh đồng [Điền, Bặc] với hàng loạn tặc, khiến cho đạo nhân luân không được sáng tỏ với đời sau, gây mầm tiếm đoạt, để cho những kẻ có quyền lực tranh nhau bắt chước, quét sạch cương thường, vì thế không thể không biện bác*". Chúng ta có thể thấy Lê Văn Hưu "thoáng" hơn Ngô Sĩ Liên.

Một điểm nữa cần lưu ý là Lê Văn Hưu ít chịu ảnh hưởng của tư tưởng "*thiên mệnh*" hơn Ngô Sĩ Liên. Thuyết "*thiên mệnh*" (mệnh trời) là bộ phận quan trọng nhưng cũng là duy tâm nhất trong học thuyết Khổng Tử. *Luận ngữ* (Quý Thị) viết: "*Người quân tử có ba cái sợ: sợ thiên mệnh, sợ đại nhân* [1], *sợ lời nói của thánh nhân*". Thực ra trong 30 lời bình của Lê Văn Hưu, cũng có một chỗ nói về "ý trời", đó là trong đoạn đề cao Đinh Tiên Hoàng: "*Có lẽ ý trời vì nước Việt ta mà lại sinh bậc thánh triết để tiếp nối quốc thống của Triệu Vương chăng?*". Có thể coi đó là một lời ca tụng hơn là một phán đoán giải thích. Còn chúng ta chưa hề thấy Lê Văn Hưu dùng "*thiên mệnh*" để giải thích các sự kiện lịch sử. Ngay từ "*thiên mệnh*" cũng không gặp ở ông. Đó là điểm khác biệt khá rõ giữa Lê Văn Hưu và Ngô Sĩ Liên.

Để thấy rõ điểm này, chúng ta hãy so sánh hai đoạn bình của hai nhà nho - sử gia về Tiền Lý Nam Đế.

[1] Chỉ thiên tử nhà Chu và các vua chư hầu.

https://tieulun.hopto.org

Lê Văn Hưu giải thích sự thất bại của Lý Nam Đế như sau: "*Lý Bí cũng là bậc tướng trung tài, ra trận chế ngự quân địch giành phần thắng, không phải là không làm được, nhưng bị hai lần thua rồi chết, bởi không may gặp phải Trần Bá Tiên là kẻ giỏi dụng binh vậy*". Còn Ngô Sĩ Liên lại viết: "*Tiền Lý Nam Đế dấy binh trừ bạo, đáng là đạo trời, thế mà cuối cùng đến nỗi bại vong, là vì trời chưa muốn cho nước ta được bình trị. Than ôi! Không chỉ gặp phải Bá Tiên là kẻ giỏi dụng binh, mà còn gặp lúc nước sông đột ngột dâng lên trợ thế [cho Bá Tiên], há chẳng phải cũng do trời hay sao?*".

Ngô Sĩ Liên nhắc đến "*thiên mệnh*" (như trong đoạn ông bình về Đinh Tiên Hoàng).

Từ thuyết "*thiên mệnh*" của Khổng Tử, đến Hán Nho, phát triển thành thuyết "*thiên nhân cảm ứng*" (trời và người cảm ứng với nhau) của Đổng Trọng Thư. Từ thuyết "*thiên nhân cảm ứng*", Đổng Trọng Thư tin vào cái gọi là "*phù thụy*" hay "*tường thụy*", tức "điềm lành". *Đổng Trọng Thư truyện* trong sách *Hán thư* có chép: "*Điềm lành trời do ứng với lòng thành mà xuất hiện*" (nguyên văn: thiên thụy ứng thành nhi chí). *Kinh thư* chép: "*Cá trắng nhảy vào thuyền của Vũ Vương (nhà Chu), có lửa trong nhà của vương, tuôn ra thành con quạ*".

Ngô Sĩ Liên rất tin vào các điềm trời, chẳng hạn khi nói về Cao Biền đào kênh Thiên Uy, ông đã viết: "*Việc Cao Biền đào kênh sao mà kỳ dị thế. Đó là việc hợp lẽ nên được trời giúp. Trời là lẽ phải...Vua Vũ trị thủy nếu không hợp với lẽ trời thì trời do đâu mà tác thành. Công hiệu đến mức rùa sông Lạc hiện điềm lành, thế không phải là trời giúp ư ?*".

Trong khi đó, Lê Văn Hưu có một quan điểm hoàn toàn khác về điềm lành. Ông viết: "*Phàm người xưa gọi*

https://tieulun.hopto.org

là điềm lành là nói việc được người hiền và được mùa, ngoài ra không có gì đáng gọi là điềm lành cả". Nếu so *Việt sử lược* với *Đại Việt sử ký toàn thư,* ta sẽ thấy rất nhiều điềm trời hay tai dị có ở *Việt sử lược* mà không thấy ở *Đại Việt sử ký toàn thư.* Tôi chắc rằng Lê Văn Hưu đã không chép những điều đó trong bộ *Đại Việt sử ký* mà sau này Ngô Sĩ Liên tham khảo.

Từ những điểm trên, có thể nghĩ rằng Lê Văn Hưu ít chịu ảnh hưởng của Hán Nho. Lê Văn Hưu thường nói đến *"lễ "* nhưng không dùng thuật ngữ *"tam cương ngũ thường"*, *"cương thường"* là thuật ngữ Hán Nho thường gặp ở Ngô Sĩ Liên. Ở Lê Văn Hưu cũng chưa thấy ảnh hưởng của Tống Nho, trong khi Ngô Sĩ Liên đã nói về Lý và Khí là cặp phạm trù mà Tống Nho hay nhắc đến.

Cũng cần nói thêm là khi nghiên cứu tư tưởng Nho giáo ở Lê Văn Hưu, chúng ta có thể nhận ra một thứ *"toàn thể giới luận"* (tạm dịch từ oecuménisme) về Nho giáo khá độc đáo. Chúng ta biết rằng tư tưởng Nho giáo truyền thống Trung Quốc là phân biệt Hoa Hạ và man di. Nhưng tư tưởng Lê Văn Hưu thì ngược lại. Ông đã viết: *"Đại Thuấn là người Đông Di nhưng là vua giỏi trong Ngũ đế. Văn Vương là người Tây Di mà là bậc vua hiền trong Tam đại. Thế mới biết người giỏi trị nước không cứ đất rộng hay hẹp, người Hoa hay Di, chỉ xem ở đức mà thôi"*. Một quan điểm như vậy có lẽ cũng hình thành dưới tác động của ý thức dân tộc mà chúng ta sẽ tìm hiểu sau đây.

2. *Tư tưởng chống Phật giáo*:

Có những lời bình sử của Lê Văn Hưu biểu lộ rõ tư tưởng bài xích Phật giáo, thông qua việc phê phán các hành động của vua Lý. Chẳng hạn, trước sự kiện Lý

https://tieulun.hopto.org

Thái tông phong chức Thái bảo cho Nùng Trí Cao, ông đã viết: "*...Thái tông đã tha tội, lại cho thêm mấy châu quận nữa, ban cho ấn tín, phong làm Thái bảo, như thế là thưởng phạt không có phép tắc gì... Đó là vì Thái tông say đắm cái lòng nhân nhỏ nhặt của nhà Phật mà quên mất cái nghĩa lớn của người làm vua*". Sự kiện trên không liên quan đến Phật giáo, thế mà Lê Văn Hưu vẫn để lộ tư tưởng bài Phật của mình. Đối với một số trường hợp của nhà vua xây chùa, lễ Phật, lời lẽ của Lê Văn Hưu càng quyết liệt hơn.

Việc Lý Công Bình thắng trận và vua Lý Thần tông làm lễ tạ ơn Phật, Đạo, Lê Văn Hưu đã bình luận: "*Phàm việc trù tính ở trong màn trướng, quyết định được chiến thắng ở ngoài nghìn dặm, đều là công của người tướng giỏi cầm quân làm nên thắng lợi. Thái phó Lý Công Bình phá được quân Chân Lạp cướp châu Nghệ An, sai người báo tin thắng trận, Thần tông đáng lẽ phải cáo thắng trận ở Thái miếu, xét công ở triều đường để thưởng cho bọn Công Bình về công đánh giặc. Nay lại quy công cho Phật và Đạo, đi các chùa quán để lạy tạ, như thế không phải là cách để uý lạo kẻ có công, cổ lệ chí khí của quân sĩ*".

Nhưng có thể coi đoạn ông viết về sự kiện Lý Thái tổ xây chùa năm 1010 là trình bày rõ ràng nhất những suy nghĩ của ông: "*Lý Thái tổ lên ngôi mới được hai năm, tông miếu chưa dựng, đàn xã tắc chưa lập mà trước đã dựng tám chùa ở phủ Thiên Đức, lại trùng tu chùa quán ở các lộ và độ cho làm tăng hơn nghìn người ở kinh sư, thế thì tiêu phí của cải sức lực vào việc thổ mộc không biết chừng nào mà kể. Của không phải là trời mưa xuống, sức không phải là thần làm thay, há chẳng phải là vét máu mỡ của dân ư? Vét máu mỡ của*

https://tieulun.hopto.org

dân có thể gọi là làm việc phúc chăng ? Bậc vua sáng nghiệp, tự mình cần kiệm, còn lo con cháu xa xỉ lười biếng, thế mà Thái tổ để phép lại như thế, chả trách đời sau xây tháp cao ngất trời, dựng cột chùa đá, điện thờ Phật lộng lẫy hơn cung vua. Rồi người dưới bắt chước, có kẻ hủy thân thể, đổi lối mặc, bỏ sản nghiệp, trốn thân thích, dân chúng quá nửa làm sư sãi, trong nước chỗ nào cũng chùa chiền, nguồn gốc há chẳng phải từ đấy ?".

Từ những đoạn trích dẫn trên, chúng ta có thể thấy Lê Văn Hưu đã phê phán Phật giáo trên lập trường Nho giáo. Ông đòi quyền ưu tiên cho những nghi lễ Nho giáo như xây dựng tông miếu, lập đàn xã tắc, báo tiệp ở Thái miếu...Như ta đã thấy, ông chú trọng *"lễ"*. Ông cũng phê phán các nhà sư hủy thân thể, trốn thân thích, vì đó là điều trái với nguyên lý đạo đức Nho giáo.

Tuy nhiên qua các đoạn trích trên, chúng ta còn nhận ra tư tưởng thân dân của Lê Văn Hưu.

3. *Ý thức dân tộc*:

Qua các lời bình sử, có thể thấy tinh thần dân tộc bộc lộ rất mạnh mẽ ở Lê Văn Hưu. Ông luôn luôn tự hào với vũ công chống xâm lược oanh liệt của tiền bối. Một trong những lời bình hay, đầy xúc cảm, là đoạn viết về Hai Bà Trưng: *"Trưng Trắc, Trưng Nhị là đàn bà, hô một tiếng mà các quận Cửu Chân, Nhật Nam, Hợp Phố cùng 65 thành ở Lĩnh Ngoại đều hưởng ứng, việc dựng nước xưng vương dễ như trở bàn tay, có thể thấy hình thế nước Việt ta đủ dựng được nghiệp bá vương. Tiếc rằng sau họ Triệu cho đến trước họ Ngô, trong khoảng hơn nghìn năm, bọn đàn ông chỉ cúi đầu bó tay, làm tôi tớ cho người phương Bắc, há chẳng xấu hổ với hai chị em họ Trưng là đàn bà hay sao?"*

https://tieulun.hopto.org

Bình về Ngô Quyền, ông viết: *"Tiền Ngô Vương có thể lấy quân mới họp của nước Việt ta mà đánh tan được trăm vạn quân của Lưu Hoằng Tháo, mở nước xưng vương, làm cho người phương Bắc không dám lại sang nữa. Có thể là một lần nổi giận mà yên được dân, mưu giỏi mà đánh cũng giỏi vậy !"*. Ông đã dành những lời tốt đẹp để ca tụng Đinh Tiên Hoàng, Lê Đại Hành.

Như đã nói ở trên, chính là do tinh thần dân tộc, mà có lúc ông đã vượt ra khỏi ước thúc của đạo đức Nho giáo, đạt được một quan điểm sử học tiến bộ, như trong trường hợp đối với Lê Hoàn, ta nhớ rằng Ngô Sĩ Liên đã chê Lê Hoàn là làm rối loạn cương thường và phản bác lời bình của Lê Văn Hưu.

Có lẽ cũng từ ý thức dân tộc mà ông đã chống sự phân biệt Hoa và Di như đã nói ở trên.

4. *Tư tưởng thân dân*:

Sẽ không đầy đủ khi nói về hệ thống giá trị của Lê Văn Hưu mà không đề cập đến lòng thương dân của ông. Ông đã phẫn nộ trước sự xa xỉ và tiêu phí sức dân của các vua chúa. Như đã trích ở trước, ông đã coi đó là hành động *"vét máu mỡ của dân"*. Cũng với tấm lòng ưu ái đó, Lê Văn Hưu đã phê phán việc Lý Thần tông xuống chiếu cho các con gái các quan không được lấy chồng trước, đợi sau khi chọn sung vào cung, người nào không trúng tuyển mới được lấy chồng. Ông viết: *"Trời sinh ra dân mà đặt vua để chăn dắt, không phải để cung phụng riêng cho vua. Lòng cha mẹ ai chẳng muốn con cái có gia thất, thánh nhân thể lòng ấy còn sợ kẻ sất phu sất phụ không có nơi có chốn, nên Kinh thi tả sự ấy trong thơ "Đào yêu" và thơ "Siếu hữu mai" để khen việc lấy chồng kịp thì và chê việc lỡ thì vậy. Thần tông*

https://tieulun.hopto.org

xuống chiếu cho con gái các quan phải đợi xong việc tuyển vào cung mới được lấy chồng, thế là để cung phụng riêng cho mình, đâu phải là lòng làm cha mẹ của dân". Đấy là đoạn văn thấm đượm tình người, thể hiện tư tưởng nhân văn của Lê Văn Hưu. Ấy thế mà khi bình luận sự kiện này, Ngô Sĩ Liên đã viết rằng: *"Việc ấy chưa lấy gì làm quá ".*

Trên đây chỉ là một số điểm chủ yếu trong hệ thống giá trị của Lê Văn Hưu mà chúng ta có thể nhận ra được qua những đoạn bình sử còn lại từ *Đại Việt sử ký* của ông.

III. Bối cảnh văn hóa-xã hội của tư tưởng Lê Văn Hưu:

Lê Văn Hưu hoàn thành bộ *Đại Việt sử ký* của mình trong thời kỳ giữa hai cuộc chiến tranh chống ngoại xâm năm 1258 và 1285. Chúng tôi đã từng viết về giai đoạn đó: *"Thăng Long giải phóng. Những ngày thanh bình trở lại trên đất nước. Dân nghèo và nô tỳ theo vương hầu đi khai hoang. Những người thợ nề xây chùa Phổ Minh. Nhà sử học Lê Văn Hưu cặm cụi hoàn thành bộ sử của mình và Hàn Thuyên làm thơ nôm đuổi cá sấu ở sông Hồng. Nhưng không phải chỉ như vậy. 1258 - 1284 còn là thời kỳ những sứ bộ Mông Cổ phóng ngựa vào cửa kinh thành và những đoàn thuyền chiến tiến lên tập trận ở sông Bạch Hạc"* [1].

Đó chỉ là mấy nét chấm phá về thời Lê Văn Hưu viết *Đại Việt sử ký*, trong đó chứa đựng những lời bình phản ánh hệ thống giá trị của ông. Nhưng để hiểu rõ hơn sự

---

[1] Hà Văn Tấn và Phạm Thị Tâm: *Cuộc kháng chiến chống xâm lược Nguyên Mông thế kỷ 13*, bản in lần 4, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội, 1975, tr 80.

https://tieulun.hopto.org

hình thành hệ thống giá trị đó, chúng ta cần nhìn rộng ra bối cảnh xã hội - văn hóa Việt Nam thời Trần.

Sau khi kết thúc cuộc nội chiến cuối Lý, giành được ngôi vua, các vua Trần đã cố gắng ổn định tình hình kinh tế - xã hội, xây dựng một chính quyền tập trung mạnh mẽ. Quyền lực lớn nhất nằm trong tay tầng lớp quý tộc họ Trần. Họ nắm những chức vụ cao nhất trong bộ máy nhà nước cũng như trong quân đội. Họ có quyền sở hữu ruộng đất lớn, với các thái ấp và điền trang. Nhưng bên dưới là một bộ máy quan liêu từ trung ương cho đến xã, càng ngày càng được tổ chức chặt chẽ. Khác với thời Lý, các quan thời Trần có lương, lấy vào tiền thuế. Và phần lớn những ông quan này được tuyển chọn qua các khoa thi. Chế độ thi cử ngày càng có quy củ. Cùng với khoa cử, Nho giáo cũng được phát triển. Theo *Đại Việt sử ký toàn thư*, Lê Văn Hưu đã đỗ vào khoa thi thứ ba được sử chép đến, sau khoa năm 1232 và năm 1239. Đó là khoa thi đầu tiên có *Tam khôi* (*Trạng nguyên*, *Bảng nhãn* và *Thám hoa*) cùng với 48 *Thái học sinh*. Từ đây ngày càng có nhiều nhà nho tham gia bộ máy nhà nước. Nhưng phải sang đầu thế kỷ 14, mới có một số trong tầng lớp "*thư sinh mặt trắng*" này được nắm những chức vụ quan trọng trong triều đình. Về mặt xã hội, tầng lớp này được coi là đại diện cho những chủ sở hữu ruộng đất nhỏ mà một nhà sử học đã gọi là "địa chủ bình dân". Tất nhiên, về mặt ý thức, họ là đại biểu của hệ ý thức Nho giáo. Vì vậy, chúng ta không lạ, khi sang thế kỷ 14, xuất hiện một loạt các nhà nho lên tiếng công kích Phật giáo như Trương Hán Siêu, Lê Quát...Nhưng từ đó, có thể thấy Lê Văn Hưu là nhà nho đi tiên phong trong việc này.

https://tieulun.hopto.org

Trong thời Trần, Phật giáo tiếp tục thịnh vượng. Nói đến thời Trần, người ta thường nhắc đến phái Thiền Trúc Lâm với người sáng lập là vua Trần Nhân tông. Nhưng thực ra, mãi đến cuối năm 1299, năm cuối cùng của thế kỷ 13, Nhân tông mới xuất gia và trở thành "Trúc Lâm đệ nhất tổ". Từ đó mới có một giáo hội Phật giáo thống nhất. Còn trong suốt thế kỷ 13, Phật giáo vẫn phát triển với nhiều chi phái khác nhau. Phái mạnh mẽ hơn cả là phái Thiền Vô Ngôn Thông đã tồn tại từ trước, và đó là cội nguồn chủ yếu của phái Trúc Lâm thời Trần. Nhà thiền học nổi tiếng Tuệ Trung Thượng Sĩ (tức Hưng Ninh Vương Trần Tung, anh của Hưng Đạo Vương Trần Quốc Tuấn), thầy của Nhân tông về Phật học, cũng thuộc dòng Vô Ngôn Thông [1]. Bấy giờ các vua trước Nhân tông như Thái tông, Thánh tông đều sùng Phật giáo. Trong tình hình đó, phát biểu những tư tưởng chống Phật giáo trong bộ sử của mình như Lê Văn Hưu đã làm có thể coi là hành động dũng cảm. Hẳn là Lê Văn Hưu không phải chỉ có ý phê phán các vua Lý trước đó mà còn hướng sự phê phán đến tình hình sùng Phật đương thời.

Điều đáng suy nghĩ là chính Trần Thánh tông, một người uyên thâm Phật học và cũng là tín đồ Phật giáo, lại ngợi khen bộ sử của Lê Văn Hưu. Có lẽ đấy cũng là một trong những ứng xử mềm dẻo của các vua Trần. Từ đầu, các vua Trần đã thấy được sự cần thiết của Nho giáo. Họ đã nhận thức được các chức năng khác nhau của Phật giáo và Nho giáo. Trần Thái tông đã viết khá

[1] Thầy của Tuệ Trung Thượng Sĩ là nhà sư Tiêu Dao, học trò của ông Thuận. Ông Thuận và Tiêu Dao, theo *Thiền uyển tập anh*, thuộc phái Vô Ngôn Thông.

https://tieulun.hopto.org

rõ về điểm này trong bài tựa sách *Thiền tông chỉ nam*: *"Cái phương tiện để mở lòng mê muội, cái đường lối để rõ lẽ tử sinh, ấy là giáo hóa của đức Phật. Làm cán cân chuẩn mực cho hậu thế, làm khuôn phép cho tương lai, ấy là trọng trách của đức Thánh* (chỉ Khổng Tử- HVT)... *Trẫm ngày nay phải lấy trách nhiệm của đức Thánh làm trách nhiệm của mình, lấy lời dạy của đức Phật làm lời dạy của mình "*. Chính Trần Thái tông cũng đã muốn dung hòa tư tưởng Phật giáo với tư tưởng Nho giáo [1]. Ngay từ buổi đầu thời Trần, Nho giáo đã song song phát triển cùng Phật giáo. Ta nhớ là ngay trong năm 1272, năm Lê Văn Hưu dâng *Đại Việt sử ký*, sử còn chép: *"Mùa Đông, tháng Mười, xuống chiếu tìm người tài giỏi, đạo đức, thông hiểu kinh sách làm Tư nghiệp Quốc tử giám, có thể giảng bàn ý nghĩa của* Tứ thư Ngũ kinh *sung vào hầu nơi vua đọc sách"* [2]. Nhưng chỉ đến lúc uy lực quý tộc Trần bị suy giảm, thế lực sở hữu ruộng đất nhỏ tăng trưởng, Phật giáo mới bị tấn công, Nho giáo mới vươn lên để rồi trở thành chính thống từ thế kỷ 15. Nhưng đó là chuyện xảy ra sau thời Lê Văn Hưu.

Có thể Trần Thánh tông còn khen *Đại Việt sử ký* và trong đó có những tư tưởng của Lê Văn Hưu mà cũng là tư tưởng của thời đại: ý thức dân tộc và tư tưởng thân dân. Từ khi nền độc lập được giành lại ở thế kỷ 10, tinh thần dân tộc được phát triển qua những cuộc kháng chiến chống ngoại xâm. Đến thời Trần, ý thức đó lại được nâng cao hơn. Cả đất nước đã và đang đương đầu với giặc Nguyên Mông hùng mạnh, không thể không tìm đến sức mạnh tinh thần cố kết dân tộc. Đây là thời kỳ

[1] Xem *Lịch sử Phật giáo*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội, 1988, tr 230-231.
[2] *Toàn thư*, Bản kỷ, q.V, tr 33b.

https://tieulun.hopto.org

các truyền thuyết về cội nguồn dân tộc và văn hóa được sưu tầm, ghi chép lại. Đây cũng là thời kỳ các bộ sử dân tộc bắt đầu được biên soạn. Công việc viết sử cũng chính là công việc đề cao ý thức dân tộc. Trần Chu Phổ đỗ khoa thi đầu tiên thời Trần năm 1232, cũng đã trở thành người viết sử trước Lê Văn Hưu. Như vậy, Lê Văn Hưu không thể không tắm mình trong tinh thần thời đại bấy giờ, trong cái ý thức dân tộc đang được cổ xúy mà người ta thường gọi là "hào khí Đông A".

Xã hội thời Trần là một xã hội có đẳng cấp. Nhưng mặt khác, yêu cầu sống còn của dân tộc trước kẻ thù hùng mạnh ghê gớm bên ngoài, lại đòi hỏi một sự gắn bó cố kết. Và trong những cuộc kháng chiến, các đẳng cấp dưới, nô tỳ cũng như nông dân các làng xã, đã đóng một vai trò to lớn mà tầng lớp quý tộc vương hầu không thể không nhận ra. Trần Nhân tông đã nói về nô tỳ: *"Ngày thường thì bao nhiêu người hầu hạ xung quanh, đến khi nước nhà gặp hoạn nạn thì chỉ có bọn ấy thôi"*. Trần Hưng Đạo cũng đã đánh giá cao các nô tỳ và đưa ra một hình ảnh: *"Ôi, chim hồng hộc có thể bay cao được là phải nhờ vào sáu trụ xương cánh, nếu không có thì cũng như chim thường thôi!"*. Chính trong tình hình đó mà tư tưởng thân dân được nảy nở. Trần Hưng Đạo, trong lời di chúc, đã đi đến một nhận định có tính tổng kết tuyệt vời: *"Nới sức dân, làm kế rễ sâu gốc vững, ấy là thượng sách giữ nước"*.

Một tư tưởng thân dân như vậy không thể hình thành sau các cuộc kháng chiến mà đã xuất hiện từ buổi đầu Trần. Trần Thái tông đã ghi lại câu dặn dò của nhà sư nói trên Yên Tử: *"Nhà vua phải lấy ý thích của dân làm ý thích của mình, lấy lòng dân làm lòng mình"*. Như vậy, tư tưởng thân dân của Lê Văn Hưu là có nguồn gốc xã

https://tieulun.hopto.org

hội của nó. Tuy nhiên cũng cần chú ý thêm rằng ông là một trí thức xuất thân từ nhân dân. Và do đó, tư tưởng thân dân ở ông hẳn không giống với tư tưởng thân dân ở tầng lớp quý tộc Trần, dầu thành khẩn, vẫn có tính "bề trên".

Tóm lại, hệ thống giá trị của Lê Văn Hưu có cội nguồn từ thời đại ông, tầng lớp ông, cùng với tài năng và nhân cách của ông, đã khiến ông trở thành một trí thức, một nhà sử học tiến bộ, thậm chí còn vượt cả những nhà nho - sử học sau ông.

https://tieulun.hopto.org

MỘT VÀI SUY NGHĨ TẢN MẠN VỀ NGÔ SĨ LIÊN (*)

Cho đến nay, tài liệu để nghiên cứu về Ngô Sĩ Liên còn lại quá ít. Trong khi đó, đã có nhiều bài viết về các mặt quan trọng liên quan đến Ngô Sĩ Liên và *Đại Việt sử ký toàn thư*. Vì vậy, tôi chỉ nêu ở đây một vài khía cạnh tản mạn đã cảm nhận được trong khi đọc các tài liệu về Ngô Sĩ Liên.

Trước hết hãy đặt câu hỏi: Có thể nghiên cứu Ngô Sĩ Liên dựa trên những tài liệu nào? Có thể trả lời ngay: Đó là các phần viết của Ngô Sĩ Liên trong *Đại Việt sử ký toàn thư*. Nhưng đó là những phần nào?

1. "*Đại Việt sử ký ngoại kỷ toàn thư tự*" tức bài tựa sách *Đại Việt sử ký ngoại kỷ toàn thư*. Nhưng ở đây cũng có vấn đề. Không biết vì sao bài tựa lại có tên như thế. Vì đọc kỹ bài tựa, ta thấy đây là bài tựa của *Đại Việt sử ký toàn thư* chứ không chỉ là *Đại Việt sử ký ngoại kỷ toàn thư*. Tôi nghĩ rằng, khi chép lại tên bài tựa này, các nhà sử học thời sau đã có sự lầm lẫn.

(*) Đã in trong *Ngô sĩ Liên và Đại Việt sử ký toàn thư*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội 1998.

https://tieulun.hopto.org

2. *"Tiến Đại Việt sử ký toàn thư biểu"* là bài Biểu dâng sách *Đại Việt sử ký toàn thư.*

Bài tựa và bài biểu đều được Ngô Sĩ Liên viết trong một ngày, đó là ngày Đông chí năm Kỷ Hợi niên hiệu Hồng Đức thứ 10 (1479).

3. Phần sử do Ngô Sĩ Liên biên soạn trong *Đại Việt sử ký toàn thư* gồm 15 quyển, mà theo sách hiện nay là 5 quyển *Ngoại kỷ* và 10 quyển *Bản kỷ*. Tất nhiên cần lưu ý là phần cuối của quyển X *Bản kỷ* không phải là của Ngô Sĩ Liên.

4. 174 lời bình luận dưới cái tên "Sử thần Ngô Sĩ Liên viết".

Ngoài bốn tài liệu nói trên, phần *Toản tu Đại Việt sử ký toàn thư phàm lệ* theo tôi cũng là của Ngô Sĩ Liên. Phần *Tục biên phàm lệ* thì hiển nhiên là do người sau viết. Trong bản Chính Hòa thì phần *Toản tu Đại Việt sử ký toàn thư phàm lệ* không ghi rõ là của ai. Trong bản *Đại Việt sử ký toàn thư* do người Nhật Hikita Toshiaki cho khắc lại năm Minh Trị thứ 17 (1884) thì sau tên *Toản tu Đại Việt sử ký toàn thư phàm lệ* có lời chú: *"án thị lệ hệ thái sử Ngô Sĩ Liên sở chí"*, nghĩa là "Xét ra phàm lệ này là do quan thái sử Ngô Sĩ Liên ghi". Tôi thấy lời chú đó là có căn cứ. Tôi không rõ là Trần Văn Giáp đã dựa vào cơ sở nào khi dịch bài phàm lệ này trong *"Tìm hiểu kho sách Hán Nôm"* (nxb.Văn hóa, Hà Nội, 1984, t.I, tr.80) lại ghi tác giả là Lê Hy và Nguyễn Quý Đức. Tôi nghĩ rằng phàm lệ này không thể là của hai tác giả trên. Phan Huy Lê thì cho rằng Phạm Công Trứ đã "bổ sung thêm phàm lệ *Đại Việt sử ký tục biên* và chú giải phàm lệ *Đại Việt sử ký toàn thư* của Ngô Sĩ Liên". Tôi thật không hiểu ý của Phan Huy Lê khi dùng

https://tieulun.hopto.org

mấy từ "chú giải phàm lệ". "Chú giải phàm lệ" là gì ? Là chú thích chăng? Theo tôi, bài phàm lệ có một chú thích quan trọng, được biểu thị bằng cách in hai dòng chữ nhỏ vào giữa dòng chữ lớn, đó là câu: *"Kim y Vũ Quỳnh sở thuật giả* Bản kỷ toàn thư *thủy tự Đinh Tiên Hoàng dĩ minh kỳ đại nhất thống dã"*, nghĩa là "Nay theo Vũ Quỳnh thuật lại *Bản kỷ toàn thư* bắt đầu từ Đinh Tiên Hoàng là để làm sáng tỏ sự đại nhất thống vậy". Câu chú thích này thì rõ ràng là của người thời sau, có thể là của Phạm Công Trứ nhưng không thể khẳng định, mặc dầu ta biết việc Vũ Quỳnh chép *Bản kỷ* bắt đầu từ Đinh Tiên Hoàng là qua bài tựa *Đại Việt sử ký tục biên* của Phạm Công Trứ. Còn những phần viết chữ lớn bài phàm lệ *Đại Việt sử ký toàn thư* gồm 24 điều có thể nghĩ là do Ngô Sĩ Liên viết. Chữ "toản tu" chỉ có nghĩa là "biên soạn", chứ không có nghĩa là "sửa sang làm lại" như Trần Văn Giáp nghĩ. Chúng ta thấy rằng tinh thần của phàm lệ cũng rất phù hợp với tinh thần bài tựa của Ngô Sĩ Liên.

Nếu ta chứng minh được rằng phần phàm lệ này là do Ngô Sĩ Liên viết thì ta sẽ biết được nhiều điểm về phương pháp viết sử của ông.

Từ việc nghiên cứu các tài liệu nói trên, chúng ta có thể rút ra nhiều vấn đề về Ngô Sĩ Liên. Nhưng cũng có nhiều điểm đáng suy nghĩ. Tôi tự hỏi là Ngô Sĩ Liên đã bắt đầu viết *Đại Việt sử ký toàn thư* vào thời kỳ nào ? Ta thử so sánh bài tựa và bài biểu của ông. Bài tựa có đoạn viết: *"Khoảng năm Quang Thuận (1460-1469) xuống chiếu tìm kiếm dã sử và các truyện ký xưa nay, do các tư nhân cất giữ, đều ra lệnh dâng cả lên để sẵn tham khảo. Lại sai các nho thần thảo luận biên sắp, thần lúc trước ở Sử viện đã được dự vào việc ấy. Đến khi thần lại vào Sử*

https://tieulun.hopto.org

viện thì sách ấy đã dâng lên, chứa ở Đông các, không được trông thấy nữa.

Trộm nghĩ rằng: May gặp thời trong sáng, thẹn không chút báo đền, bèn không tự lượng sức mình, lấy hai bộ sách của tiên hiền ra hiệu chính, biên soạn lại, thêm vào một quyển Ngoại kỷ, *tất cả gồm mấy quyển, lấy tên là* Đại Việt sử ký toàn thư" [1]. Chú ý ở đây có mấy chữ *"thần tiền tại Sử viện"* (thần lúc trước ở Sử viện), rồi lại viết *"cập tái nhập"* (kịp vào lại). Rõ ràng là Ngô Sĩ Liên đã hai lần vào Quốc sử viện. Có thể nghĩ là lần trước ở niên hiệu Quang Thuận và lần sau ở niên hiệu Hồng Đức.

Trong lời biểu, có đoạn *"Nay buổi đời rạng đẹp, nghĩ kiếm sách xưa, ban chiếu dụ để tìm mua, nhặt sách rời mà gom góp. Đã sai triều sĩ kiểm duyệt luận bàn, lại khiến nho thần chủ trì nhuận sắc. Cốt thiết thực gọn gàng, bỏ rườm rà hoa mỹ. Thần khi mới sung vào Sử quán, được dự hàng nhúng mực bút lông. Bỗng gặp lúc họa nhà* (nguyên văn: gia họa), *chưa thấy sách trọn bộ. Tự nghĩ chí xưa chưa thỏa, bèn tìm thêm các thuyết sửa thêm* [2]". Theo lời biểu, ta có thể biết thêm một lý do để Ngô Sĩ Liên rời khỏi Sử viện thời Quang Thuận là vì "gia họa". Gia họa là tang cha mẹ. Có thể Ngô Sĩ Liên đã về nhà chịu tang ba năm. Nhưng sau đó ông có trở lại Sử viện ngay hay không thì ta không thể biết. Có điều, ta thấy rằng trong thời Quang Thuận, Lê Thánh tông đã cho soạn một bộ sử mà Ngô Sĩ Liên có tham gia biên soạn. Trong khi ông về nhà chịu tang thì bộ sách hoàn

[1] Sđd, *t.I, tr.100.*

[2] Sđd, *t.I, tr.101.*

https://tieulun.hopto.org

thành và đã dâng lên vua, chứa ở Đông các. Theo Ngô Sĩ Liên thì bộ sử đó cũng đã được thảo luận, kiểm duyệt, tổng tài, nhuận sắc. Nhưng Ngô Sĩ Liên cũng đã nói rõ trong lời tựa là sách ấy *"không được trông thấy nữa"* (nguyên văn: mạc đắc chi kiến).

Tôi cứ băn khoăn mãi là một bộ sử được tổ chức biên soạn đàng hoàng như thế mà sao chẳng thấy ai nhắc đến. Chả lẽ một bộ sử như thế mà sau khi hoàn thành lại cất giấu biệt, chẳng ai được thấy. Phải chăng có thể đặt giả thiết là bộ sử này vua đã giao cho Ngô Sĩ Liên làm tổng tài biên soạn trong đời Quang Thuận. Tất nhiên là có sự tham gia của một tập thể. Nhưng xem ra, lúc bấy giờ chẳng có ai có khả năng biên soạn sử bằng Ngô Sĩ Liên. Nhưng vì khiêm tốn, ông chỉ ghi là *"có được dự vào"* (như lời tựa) hay *"được dự hàng nhúng bút"* (như lời biểu). Và vì ông phải rời bỏ công việc để về nhà chịu tang nên "mạc đổ thành thư", không thấy được sách hoàn thành, hay nói một cách khác, sách chưa hoàn thành. Khi ông đi rồi, có lẽ những nho thần khác đã bổ sung qua quýt cho đúng kỳ hạn rồi sao chép lại và dâng lên. Chẳng là sách dâng lên vua thì bao giờ cũng phải chép sạch sẽ, rõ ràng. Nhưng thực chất thì chỉ là bản nháp của nhóm Ngô Sĩ Liên. Đến khi Ngô Sĩ Liên trở lại Sử viện thì ông nghĩ đến nhiệm vụ hoàn thành bộ sử. Tất nhiên là ông có thể tham khảo bộ sử đã cất vào Đông các bằng cách tâu xin mượn ra. Việc ấy theo tôi nghĩ là khá dễ dàng và cũng bình thường đối với Quốc sử viện. Nhưng vì đấy là bản sao sạch sẽ, mà Ngô Sĩ Liên tất nhiên là còn giữ bản nháp, cho nên việc mượn lại là không cần thiết. Tôi cứ đọc đi đọc lại nguyên văn cái câu ở bài biểu: *"Thần đương trực quán chi sơ, dắc dự nhu hào chi liệt, thúc tào gia họa, mạc đổ thành*

https://tieulun.hopto.org

thư, niệm túc chí vị phụ, thái quần ngôn nhi tăng hiệu...". Câu này nói liền một mạch và dường như mấy chữ "tăng hiệu" đã lộ ra rằng ông đang làm tiếp cái việc đã làm. Vì "tăng hiệu" là sửa chữa bổ sung thêm. Thế thì sửa chữa bổ sung thêm cho cái gì? Phải chăng đó là sửa chữa bổ sung cho bản nháp mà ông đã có trong tay. Vì thế, có thể nghĩ bộ sử trong thời Quang Thuận cũng chỉ là bộ của Ngô Sĩ Liên và nó được bổ sung và hoàn thành vào thời Hồng Đức. Làm một bộ sử lớn như thế, phải suy nghĩ và viết lách ít ra trong khoảng 10 năm. Có giả thiết như vậy thì ta mới cắt nghĩa được vì sao chẳng ai nhắc đến bộ sử thời Quang Thuận nữa. Nhưng dù sao, đấy cũng chỉ là giả thuyết. Chúng ta thử thảo luận xem.

Như chúng ta đều biết, Ngô Sĩ Liên đã soạn *Đại Việt sử ký toàn thư* dựa trên hai bộ sử của Lê Văn Hưu và Phan Phu Tiên. Bộ sử của Lê Văn Hưu chép từ Triệu Đà đến Lý Chiêu Hoàng và bộ sử của Phan Phu Tiên chép từ Trần Thái tông cho đến khi quân Minh rút khỏi nước ta. Theo Ngô Sĩ Liên thì cả hai bộ sử này đều có tên là *Đại Việt sử ký*. Bây giờ Ngô Sĩ Liên đã chép gộp cả hai bộ sử lại, thì lấy tên *Đại Việt sử ký toàn thư* là hợp lý. Tôi nghĩ rằng Ngô Sĩ Liên không có ý định nêu lên một lối viết "toàn thư" nào cả. Vì thực ra, hình thức chép sử của Ngô Sĩ Liên vẫn là theo lối của Lê Văn Hưu và Phan Phu Tiên, nghĩa là chép theo thể *biên niên* thuần túy như kiểu kinh *Xuân Thu*, hay như *Tư trị thông giám* của Tư Mã Quang, chứ không dùng lối chép của *Sử ký* Tư Mã Thiên hay các bộ sử triều đại ở Trung Quốc, nghĩa là chia thành *kỷ*, *truyện*, *chí*. Lối chép *kỷ truyện* như vậy thì phải đợi đến *Đại Việt thông sử* của Lê Quý Đôn.

Cách soạn *Đại Việt sử ký toàn thư* thì Ngô Sĩ Liên đã nói rõ trong lời tựa: "*lấy hai bộ sách của tiên hiền ra*

https://tieulun.hopto.org

hiệu chính, biên soạn lại, thêm vào một quyển Ngoại kỷ, *tất cả gồm mấy quyển, lấy tên là* Đại Việt sử ký toàn thư. *Có việc nào quên sót thì bổ sung thêm, lệ nào chưa thoả đáng thì cải chính lại; văn có chỗ nào chưa ổn thì đổi đi, thỉnh thoảng gặp những việc thiện ác có thể khuyên răn được thì góp thêm ý kiến quê mùa ở sau".*

Nhưng qua đoạn tựa này, ta lại thắc mắc là 15 quyển trong *Đại Việt sử ký toàn thư* của Ngô Sĩ Liên có bao nhiêu quyển *Ngoại kỷ* và bao nhiêu quyển *Bản kỷ*. Chẳng có nơi nào Ngô Sĩ Liên viết rõ điều này. Ta chỉ biết Ngô Sĩ Liên thêm vào một quyển *Ngoại kỷ* là bắt đầu từ Vũ Quỳnh. Lê Tung và Phạm Công Trứ đều xác nhận điều đó. Theo lời biểu của Ngô Sĩ Liên thì một quyển *Ngoại kỷ* mà Ngô Sĩ Liên soạn bao gồm giai đoạn Hồng Bàng và An Dương vương. Như vậy, phải chăng *Đại Việt sử ký toàn thư* của Ngô Sĩ Liên chỉ có một quyển *Ngoại kỷ*, còn lại 14 quyển đều thuộc *Bản kỷ*. Ta có thể nghĩ rằng bộ sử của Phan Phu Tiên trước đó thì không có vấn đề chia *Ngoại kỷ* và *Bản kỷ*, còn bộ sử của Lê Văn Hưu, theo tôi cũng chưa chia ra *Ngoại kỷ* và *Bản kỷ*. Lê Văn Hưu đã chép từ Triệu Đà, coi như vị vua của triều đại chính thống nước ta. Mà Lê Văn Hưu và Ngô Sĩ Liên là đồng quan điểm trong việc đánh giá Triệu Đà, khi ta xem xét các lời bình của hai ông về nhân vật này.

Do đó, việc viết thêm một quyển *Ngoại kỷ* chép thời kỳ trước Triệu Đà là sáng kiến của Ngô Sĩ Liên. Tôi không nghĩ là trong bộ sử của Ngô Sĩ Liên có những quyển *Ngoại kỷ* khác. Theo tôi từ *Ngoại kỷ* là Ngô Sĩ Liên mượn từ bộ sử *Thông giám ngoại kỷ* (còn gọi là *Tư trị thông giám ngoại kỷ*) của Lưu Thứ đời Tống. Trong một lời bình ở quyển I (2b) *Ngoại kỷ*, Ngô Sĩ Liên đã nhắc đến sách *Thông giám ngoại kỷ*. Ta biết Lưu Thứ

https://tieulun.hopto.org

viết quyển sách này coi như là để bổ sung cho *Tư trị thông giám* của Tư Mã Quang. *Thông giám ngoại kỷ* chuyên viết về những huyền sử của Trung Quốc. Chắc rằng Ngô Sĩ Liên đã chịu ảnh hưởng của Lưu Thứ.

Còn việc cắt 5 quyển, từ họ Hồng Bàng đến 12 sứ quân cho vào *Ngoại kỷ* là bắt đầu từ Vũ Quỳnh. Sách của Phạm Công Trứ cũng làm như vậy và cho là *"theo đúng các sử thần trước là Ngô Sĩ Liên và Vũ Quỳnh đã trước thuật"*. Tôi cho rằng điều đó chỉ đúng với Vũ Quỳnh mà không đúng với Ngô Sĩ Liên. Giáo sư Phan Huy Lê cho rằng trong sách của Ngô Sĩ Liên, từ nhà Ngô trở đi là thuộc *Bản kỷ*, trước nhà Ngô là thuộc *Ngoại kỷ*, sau này Phạm Công Trứ theo Vũ Quỳnh mới tính từ triều nhà Đinh là thuộc *Bản kỷ*. Có thể nhận xét này là dựa vào điều thứ nhất của bài Phàm lệ. Nhưng tôi thấy điều thứ nhất cũng là khá mơ hồ, chỉ nói là "chép bắt đầu từ Ngô vương" mà không nói rõ là *Bản kỷ* bắt đầu từ Ngô vương.

Như vậy cái mới nhất của Ngô Sĩ Liên đóng góp vào việc soạn quốc sử là viết thêm thời Kinh Dương vương - Hùng vương - An Dương vương. Chúng ta thấy khuynh hướng đi tìm cội nguồn dân tộc đã bắt đầu phát triển trong thời Lý-Trần. Bấy giờ đã có các tập ghi chép truyền thuyết thần thoại về thời kỳ mở nước như *Lĩnh Nam chích quái*, *Việt điện u linh*. Nhưng đưa giai đoạn này vào quốc sử thì mới chỉ có *Việt sử lược* viết một vài dòng về Hùng vương. Ngay Lê Văn Hưu, với tinh thần duy lý của Nho giáo, cũng đã không chép giai đoạn này. Chỉ có Ngô Sĩ Liên, đã chắt lọc từ truyền thuyết những điều mà ông cho là có thể tin cậy, để dựng lại một thời kỳ xa lắc nhưng vô cùng quan trọng: thời kỳ dựng nước. Tất nhiên là tinh thần duy lý Nho giáo vẫn còn trong

https://tieulun.hopto.org

ông. Ông đã thấy ở đây những chuyện *"quái đản, tin sách chẳng bằng không có sách, hãy tạm thuật lại chuyện cũ để truyền lại sự nghi ngờ thôi"*. Nhưng tinh thần dân tộc mạnh mẽ ở ông đã vượt qua cái duy lý Nho giáo. Với lại, thuyết "thiên mệnh" của Nho giáo ảnh hưởng rất lớn đến Ngô Sĩ Liên. Ông đã viết trong một lời bình ở phần chép về Lạc Long Quân: *"Thánh hiền sinh ra tất có khác thường, đó là do mệnh trời. Nuốt trứng chim huyền điểu mà sinh ra nhà Thương, dẫm vết chân người khổng lồ mà dấy lên nhà Chu, đều là sự thực"*. Và như vậy là Ngô Sĩ Liên đã tin có các "sự thực khác thường". Sự tin tưởng ấy đã khuyến khích ông đưa vào chính sử của Đại Việt những "sự thực khác thường", chẳng kém gì Trung Quốc.

Về ảnh hưởng của thuyết "thiên mệnh" của Nho giáo đến Ngô Sĩ Liên, tôi đã có dịp nói tới trong một bài viết về Lê Văn Hưu [1], ở đây không nhắc lại nữa. Tôi nghĩ rằng có thể nghiên cứu các quan điểm triết học lịch sử của Ngô Sĩ Liên qua các lời bình sử của ông. Trong nhiều lời bình, ta còn thấy rõ cái bản thể luận *Lý-Khí* mà ông tiếp thu từ Tống Nho.

Nhưng dù sao, chúng ta cũng phải phân tích cái ý thức dân tộc ở Ngô Sĩ Liên. Có thể ý thức này đã được truyền lại từ các sử gia đi trước, đặc biệt là từ Lê Văn Hưu. Nhưng phải thấy là Ngô Sĩ Liên đã kinh qua cuộc kháng chiến chống Minh hào hùng. Có thể nhận thấy trong *Đại Việt sử ký toàn thư* những câu còn hơi hướng *Đại Cáo Bình Ngô*. Chẳng hạn trong bài tựa, Ngô Sĩ Liên viết: *"Thủy tổ của ta là dòng dõi họ Thần Nông,*

[1] Xem bài trước, cũng in trong sách này.

https://tieulun.hopto.org

thế là Trời sinh chân chúa, có thể cùng với Bắc triều mỗi bên làm đế một phương". Hay như đoạn ông viết trong bài biểu: "*Kể từ khi kế nối mở cõi nước Nam, thật đối ngang triều Bắc. Dòng dõi mối ức vạn năm, với trời không cùng; vua giỏi sáu bảy vị, so xưa có sáng. Tuy mạnh yếu có lúc khác nhau, mà hào kiệt đời nào cũng có*". Ở đây, gần như Ngô Sĩ Liên đã lặp lại lời Nguyễn Trãi. Có thể nói là Ngô Sĩ Liên đã đưa cái hùng khí Bình Ngô vào *Đại Việt sử ký toàn thư*.

Tuy rất kính trọng và khâm phục Lê Văn Hưu và Phan Phu Tiên, nhưng Ngô Sĩ Liên luôn luôn có quan điểm riêng của mình. Qua các lời bình, ta có thể thấy trong nhiều trường hợp, ông đã bác ý kiến của Lê Văn Hưu. Nhưng đó là sự khác nhau về quan điểm. Còn trong cách chép sử ông đã tiếp thu rất nhiều ở những "đại thủ bút" đi trước ông. Ta biết là thời đó chưa có luật bản quyền tác giả, việc chép lại nguyên văn nhiều đoạn trong các tác phẩm có trước là việc bình thường. Ta có thể thấy điều này ở các bộ sử Trung Quốc. Các bộ sử Việt Nam cũng như vậy. Chính vì vậy, dù có những hiệu đính về nội dung và văn phong, ta chắc là *Đại Việt sử ký toàn thư* của Ngô Sĩ Liên còn lưu giữ được khá lớn bộ mặt hai bộ *Đại Việt sử ký* của Lê Văn Hưu và Phan Phu Tiên. Đó là điều mà ngày nay chúng ta phải biết ơn Ngô Sĩ Liên. Chẳng hạn khi chép lại một lời bình của Lê Văn Hưu ở *Bản kỷ* quyển III (tờ 33b), Ngô Sĩ Liên đã giữ nguyên xi những tên mà Lê Văn Hưu nói đến là Nguyễn Lộc và Nguyễn Tử Khắc, tuy ông biết rằng những người này đều là họ Lý, do kiêng húy mà Lê Văn Hưu đổi thành họ Nguyễn. Việc sao y nguyên bản những lời của Lê Văn Hưu không chỉ là tôn trọng Lê Văn Hưu mà còn chứng tỏ cách làm việc nghiêm túc của Ngô Sĩ Liên.

https://tieulun.hopto.org

Không những làm việc nghiêm túc, Ngô Sĩ Liên còn tỏ ra là một học giả rất uyên bác. Ông đã tham khảo rất nhiều tài liệu. Trong lời tựa, ông nói rằng bộ *Việt sử cương mục* của Hồ Tông Thốc đã không còn sau cơn binh lửa. Cơn binh lửa này hẳn chỉ là cuộc chiến tranh xâm lược của nhà Minh, nhưng ông đã đọc quyển sách đó và có những lời đánh giá cao về Hồ Tông Thốc, *"ghi chép sự việc thận trọng mà không rườm rà"*. Rõ ràng ông đã đọc sách này trước chiến tranh. Như vậy, có thể thấy từ rất lâu, trước khi làm ở Quốc sử viện, thậm chí trước khi đỗ tiến sĩ, ông đã chuyên chú đọc các tài liệu lịch sử.

Một điều thật bất ngờ đối với tôi, mà có lẽ cũng bất ngờ với các bạn, là Ngô Sĩ Liên đã đọc cả *An Nam chí lược* của Lê Trắc. Ta biết được điều đó nhờ một đoạn chú thích trong *Dư địa chí* của Nguyễn Trãi. Trong *Dư địa chí* có một chú thích ghi là của Chúc Lý Ngô thị. Chúc Lý Ngô thị thì rõ ràng là Ngô Sĩ Liên. Ở đây, Ngô Sĩ Liên đã dẫn một câu rất dài của sách *An Nam chí lược*. Tôi đã so sánh câu đó với câu của *An Nam chí lược* thì thấy rất giống nhau. Thậm chí giống cả những câu mà sách *An Nam chí lược* trích dẫn như *Luận hành* của Vương Sung. Vì vậy, có thể chắc chắn rằng sách *An Nam chí lược* mà Ngô Sĩ Liên đã dẫn ít sai lầm hơn bản *An Nam chí lược* mà ta biết hiện nay. Tôi cứ băn khoăn là làm sao Ngô Sĩ Liên đọc được *An Nam chí lược*. Chắc là qua sự liên hệ với các học giả Minh mà Ngô Sĩ Liên có được sách này. Điều này thật không dễ trong thời đại ông. Hay là Ngô Sĩ Liên có đi sứ Trung Quốc?

Tôi muốn nói là còn quá nhiều bí ẩn về Ngô Sĩ Liên. Hy vọng một cuộc tìm kiếm sâu rộng hơn về các tài liệu liên quan đến Ngô Sĩ Liên trong tương lai sẽ cho ta biết

https://tieulun.hopto.org

rõ hơn về nhà sử học đáng kính này. Nhưng hiện nay, với những tài liệu đã biết, chúng ta có thể nói về Ngô Sĩ Liên như một đỉnh cao của sử học Việt Nam.

https://tieulun.hopto.org

NGƯỜI MỞ ĐƯỜNG MÃI MÃI Ở VỊ TRÍ DẪN ĐẦU (*)

Tôi nhớ mãi lần đến thăm bác Hoàng Xuân Hãn ở Paris, vào năm 1993. Lần đó, cùng đi với tôi, có linh mục Trương Đình Hòe, người huyện Cẩm Xuyên, Hà Tĩnh. Đến nơi đã thấy bác ngồi đợi với một bản đồ Hà Tĩnh bác vẽ lấy, đặt trên mặt bàn. Bác phác họa lên bản đồ một hình tam giác Cẩm Xuyên, Nghi Xuân, Đức Thọ và nói: "Hòe ở đây, Tấn ở đây, còn tôi ở đây". Tôi biết, trong bác, mối tình quê hương đang bừng cháy. Tôi nhớ có lần anh Nguyễn Tài Cẩn làm bài thơ chữ Hán tặng bác, câu cuối là *"Bất kiến Hồng Sơn, kiến áp phiên"* (Chẳng thấy núi Hồng đâu, chỉ thấy tháp Eiffel), nhưng chị Nonna, vợ anh Cẩn bảo đừng đưa, sợ bác buồn.

Tôi quý bác, đã đành, nhưng dường như bác cũng quý tôi. Có lẽ một phần cũng do tôi là người Hà Tĩnh. Bác nặng tình với Tổ quốc, và trong đó, tôi đoán vậy, trộn lẫn với mối tình quê hương. Chẳng thế mà bác đã viết về Hồng Sơn văn phái - từ của bác - rồi La Sơn phu

(*) Đã in trong *La Sơn Yên Hồ Hoàng Xuân Hãn*.tr.247-252.

https://tieulun.hopto.org

tử. Bác đã công bố từ lâu bài *"Văn tế Trường Lưu nhị nữ"* và *"Thác lời trai phường nón Tiên Điền"* của Nguyễn Du. Bác có biết không, ở Tiên Điền chỉ có thôn Tiền là làng của cháu mới làm nón, loại nón lá cọ có những nan tre nhỏ li ti làm sườn chứ không phải loại nón hiện nay, còn Nguyễn Du thì ở thôn Đông, không có nghề làm nón. Cám ơn bác là đã cho cháu biết "trai phường nón" của Nguyễn Du, và khi nhớ về bác, thì lại nhớ đến những câu:

" Thờ ơ bó vọt, đống sườn

Đã nhàm bẹ móc lại hờn nắm dang"

Và tất cả thiếu thời, với nghề nón quen thuộc, nay đã mất, lại hiện ra.

Đấy, tôi đã đọc bác Hãn từ lúc tôi còn bé, từ các tờ *Thanh Nghị* và *Khoa học*. Tôi còn nhớ là bác Hãn đã ra những bài toán thú vị trên báo *Khoa học*, chẳng hạn:

"Thuốc lá bây giờ hiếm thay

Hút còn mẩu bé tôi nay để dành

Hợp ba mẩu được điếu lành

Hút đi hút lại xoay quanh tạm thời

Mua được một bao hai mươi

Về tôi hút chẳng bỏ rơi điếu nào

Đố biết tôi làm cách sao

Và tôi đã hút được bao nhiêu lần?"

Tôi đã thuộc lòng những đề toán của bác Hãn như thế. Còn *La Sơn phu tử*, *Lý Thường Kiệt*, thì lúc về học đại học ở Hà Nội, tôi mới được đọc. Tôi nhớ tôi

https://tieulun.hopto.org

kiếm mua được một bộ *Lý Thường Kiệt* hai tập bằng giấy phấn trắng có chữ ký của bác. Tôi đã ghi chú vào bên lề những suy nghĩ của mình, tuy vẫn tiếc giấy sách đẹp. Nhưng đáng tiếc là ai đã lấy mất của tôi bộ sách đó. Khi đã ở lại trường làm thầy giáo, từ năm 1957, tôi đã được đọc những tài liệu Hán Nôm mà bác để lại ở Hà Nội, do giáo sư Đào Duy Anh mượn được từ họ hàng, trong đó có những ghi chép của bác cho việc biên soạn quyển *Lý Thường Kiệt* từ *Việt sử lược*, *Tục tư trị thông giám trường biên*, và đặc biệt là một tập văn bia Lý Trần, trong đó có nhiều bia ở Thanh Hóa là do bác phát hiện. Chữ Hán của bác viết không đẹp, sắc sảo, nhưng nhỏ, đều, rõ ràng, cẩn thận, thứ chữ mà chúng ta đã thấy ở tập thơ Hạnh Am trong *La Sơn phu tử* hay ở các bài báo sau này.

Tôi đã đọc bác nhiều, nghiền ngẫm, học tập các tác phẩm của bác. Nhưng mãi đến năm 1978, có dịp sang Pháp, tôi mới được đến hầu chuyện bác. Tôi gọi bác là bác, như gọi một bậc tiền bối, trưởng thượng, mà không xa vời, và tự xưng là cháu. Bác gọi tôi bằng tên nhưng bao giờ cũng đối xử bình đẳng và thân mật. Bao giờ đến bác, bác cũng cho một tài liệu gì đó. Ngay lúc gặp gỡ lần đầu, bác đã cho tôi tập "*Một vài ký vãng về hội nghị Đà Lạt*" in rời. Có lần thì bác cho cái bảng đổi ngày tháng âm dương lịch do bác làm bằng tay, có kim xoay ở giữa. Trước khi bác công bố quyển "*Lịch và lịch Việt Nam*" khá lâu, tôi đã được bác cho toàn bộ quyển tài liệu tính toán ngày tháng theo từng năm, in ra từ máy tính, có thể tra cứu tiện lợi hơn cả quyển sách sau này. Tôi nhớ là lúc đó tôi mừng vô cùng, nhưng bác thì cứ xin lỗi về chuyện tờ bìa tập tài liệu bị cháu bé vẽ lên đó hình những con ngựa vằn. Những buổi nói chuyện giữa bác và

https://tieulun.hopto.org

tôi thường kéo dài hàng giờ, có khi phải đi ăn uống ở đâu đó. Đủ thứ chuyện nhưng thường xuyên là xoay quanh các vấn đề lịch sử và văn hóa. Có lần tôi hỏi bác có phải đã tìm được một bản *"Kiều"* cổ nhất hay không. Bác trả lời là người ta tưởng thế chứ thực ra không phải như thế. Bác có tìm được một bản sao từ bản mà bác đoán là có niên đại Gia Long. Nhưng Nguyễn Du có thể đã sáng tác *"Kiều"* sớm hơn. Công việc của bác là xác định cách đọc các từ nôm cổ trong *"Kiều"*, rồi từ đó suy ra cách đọc nào gần với bản tác giả hơn. Bác đã nêu ra rất nhiều chỗ mà các bản quốc ngữ đã phiên sai. Tôi bị cuốn hút vào câu chuyện của bác bởi những phát hiện bất ngờ nhưng rất thú vị. Tôi không biết là đến bao giờ bác mới hoàn thành công trình đồ sộ này.

Có lần bác cho tôi xem một bản thảo khá dày của bác viết về các con đường giao thông ở Việt Nam thời cổ. Tôi thấy bác nghiên cứu rất công phu. Một lần khác, bác hỏi tôi về các cuộc khai quật ở Ly Cung, cung vua Trần ở Thanh Hóa. Bác đã chăm chú nghe tôi trình bày. Sở dĩ bác quan tâm đến vấn đề này vì việc tìm được Ly Cung cũng là do các ý kiến gợi ý đầu tiên của bác trong sách *"Lý Thường Kiệt"*. Và tôi cũng nói với bác là tôi đã tìm ra được ba bệ tượng thời Lý ở chùa Sùng Nghiêm Diên Thánh (Văn Lộc, Hậu Lộc, Thanh Hóa), tức là ngôi chùa mà ở đó, bác đã phát hiện ra tấm bia thời Lý quan trọng. Nói đến chuyện văn bia thì cả hai bác cháu đều say sưa. Bác rất mừng khi thấy gần đây chúng ta đã phát hiện được nhiều tấm bia cổ quan trọng, đặc biệt là chúng ta đã tìm lại gần đủ các bài bia chuông thời Lý Trần mà Lê Quý Đôn đã liệt kê trong *"Kiến văn tiểu lục"*. Bác cho rằng phải công bố các bi ký này một cách

https://tieulun.hopto.org

khoa học. Nhưng đồng thời bác nhấn mạnh rằng công việc này phải do ta làm, đừng để cho người nước ngoài.

Được hầu chuyện bác, tôi mới thấy ở bác một sức cường ký phi thường. Có những chuyện xa lắc xa lơ, mà bác cứ kể như in trong lòng bàn tay. Gặp tôi, bác hay có những đoạn hồi ức như vậy.

Nay bác đã đi xa. Nhưng tôi vẫn nhớ như in những buổi được hầu chuyện bác. Tôi đã học được rất nhiều. Phải nói rằng tôi đã chịu ảnh hưởng của bác trong nghiên cứu khoa học ngay cả khi chưa gặp bác. Chị Thuỵ Khuê có lần đã hỏi bác rằng "những quyển sử *Chống Nguyên Mông* của ông Hà Văn Tấn, *Khởi nghĩa Lam Sơn* của ông Phan Huy Lê, có chịu ảnh hưởng hoặc đã học được ít nhiều lối làm việc của bác trong *"Lý Thường Kiệt"*". Bác trả lời: "Cái đó thì phải hỏi các ông ấy mới biết". Nhưng về quyển sách của chúng tôi thì bác đã nói thêm: "Về đường chống Mông Cổ thì ông Hà Văn Tấn đã tìm đọc bản dịch của người Persan-Ba Tư về chuyện Mongol, thì cái *choix* rộng lắm. Tiếng nước nào cũng nói về chuyện ấy. Ông ấy tìm ra những chỗ nào mà họ có nói đến người con của Quybilai là Thoát Hoan, sang đánh bên mình, thua mấy lần. Những cái ấy đưa cái mới về cho sử học ta và cách phân tích của họ. Tôi nghĩ rằng cuốn sách của tôi có ảnh hưởng".[1]

Đúng như bác nghĩ, tôi đã chịu ảnh hưởng rất nhiều của *"Lý Thường Kiệt"*. Trước hết, phải nói tới phương pháp viết sử. Trong lời tựa của *"Lý Thường Kiệt"*, bác đã viết: "Những việc tôi kể trong sách, hoàn toàn có chứng và được dẫn chứng. Cũng trong các hạng chứng,

[1] Thụy Khuê, *Nói chuyện với bác Hăn*, Hợp Lưu, số 29, tr.65-66.

https://tieulun.hopto.org

tôi chỉ để ý đến chứng chính xác mà thôi. Không bịa đặt, không tây vị, hết sức rõ ràng; đó là chuẩn thằng tôi đã theo, trong khi viết quyển sách này". Đó là nguyên tắc rất khoa học trong phương pháp viết sử mà bác đã tuân thủ không những là trong "*Lý Thường Kiệt*" mà trong cả những tác phẩm khác. Khi viết các công trình của mình, tôi cũng đã gắng noi theo nguyên tắc đó.

Thật ra, muốn theo được nguyên tắc bác vạch ra không phải dễ. Muốn khi nào cũng "mách có chứng" và lại là "chứng chính xác", ta phải luôn tìm được những chứng cứ khách quan, nghĩa là phải có nguồn sử liệu phong phú. Quyển sách của bác là một quyển sử mẫu mực tuyệt vời về việc khai thác sử liệu và giám định sử liệu. Để viết "*Lý Thường Kiệt*", về nguồn sử liệu Việt Nam, bác đã phát hiện những tấm bia thời Lý ở Thanh Hóa mà trước đó chưa ai biết đến. Có thể nói đó là những cống hiến lớn lao cho sử học. Về nguồn sử liệu Trung Quốc, bác cũng đã tìm được những sử liệu quý báu chưa hề có người sử dụng, trong đó có "*Tục tư trị thông giám trường biên*" của Lý Đào. Ngay một sử liệu dễ kiếm như "*Việt sử lược*" mà trước đây cũng không mấy ai dùng, chỉ đến bác mới khai thác triệt để. Có thể nói là cuốn sách của bác đã vét kiệt tất cả các sử liệu về Lý Thường Kiệt và về cuộc bang giao Việt-Trung thời Lý. Khi viết "*Cuộc kháng chiến chống xâm lược Nguyên Mông thế kỷ 13* ", tôi cũng đã bắt chước bác trong việc sưu tầm sử liệu. Tôi cố gắng tìm các bi ký ở Việt Nam và Trung Quốc, để bổ sung cho các thư tịch khác, nhất lẫ các tài liệu phía Việt Nam. Về nguồn tài liệu phía Trung Quốc, không chỉ dừng lại khai thác "*Nguyên sử*" - như bác đã khai thác "*Tống sử*" - mà tôi đã cố gắng tìm nhiều sử liệu khác, đặc biệt là sử liệu

https://tieulun.hopto.org

thời Nguyên, như *"Kinh thế đại điển tự lục"*, *"Nguyên triều danh thần sự lược"*, *"Từ Khê văn cảo"*...Đó cũng là theo gương bác khi sử dụng các sách đời Tống như *"Tốc thuỷ ký văn"*, *"Mộng Khê bút đàm"*, *"Đàm phổ"*, *"Lĩnh ngoại đại đáp"*... Thậm chí, chúng tôi đã viết một chương *"Về các nguồn sử liệu"* ở đầu quyển sách để nói rõ về những tài liệu mà mình dựa vào, như bác đã làm ở phần "Dẫn tài liệu" ở đầu quyển sách *"Lý Thường Kiệt"*. Và cũng như bác, chúng tôi đã cũng bỏ nhiều công sức cho những điều chú thích trong quyển sách. Tôi nghĩ rằng những chú thích trong sách của bác là phần không thể thiếu được của quyển sách, chúng đã đem đến những hiểu biết phong phú cho người đọc. Tóm lại, tôi hy vọng rằng quyển sách của mình cũng vét cạn nguồn sử liệu nói về cuộc kháng chiến chống Nguyên thời Trần. Tất nhiên đó chỉ là hy vọng, mà sự thật thì không được thế, vì làm sao chúng tôi có được tài năng và trí tuệ như bác. Bác là người mở đường, và mãi mãi ở vị trí đi đầu.

Quyển *"Lý Thường Kiệt"* của bác Hãn còn kích thích ở tôi niềm say mê với môn địa lý học lịch sử. Phải nói rằng người hướng dẫn tôi đi vào môn này là giáo sư Đào Duy Anh. Sau khi ở lại làm công tác giảng dạy ở đại học, tôi được giáo sư Đào giao cho nhiệm vụ chú thích *"Dư địa chí"* của Nguyễn Trãi. Mà chú thích *"Dư địa chí"* thì công việc khó khăn nhất là xác định được tên đất trong sách xưa kia và ngày nay là ở đâu. Bấy giờ mới 20 tuổi, sách vở chưa đọc được bao lăm, tôi rất lo khi nhận nhiệm vụ này. Nhưng quyển sách của bác Hãn đã khuyến khích tôi. Trong *"Lý Thường Kiệt"*, bác đã phải xác định vị trí của nhiều tên đất xưa, nhất là ở phần viết về cuộc tranh chấp đất đai vùng biên giới giữa Lý và Tống. Bác đã kết hợp những dòng trong sách cổ với các bản đồ xưa và nay,

https://tieulun.hoptong

đi đến những lời giải đáp thật tài tình. Có khi bác đã vận dụng những kiến thức văn học (như xác định sông Đào Hoa là sông Thương), hay kiến thức ngôn ngữ học (như xác định Giáp Khẩu là Kép, liên hệ Chèm với Từ Liêm). Có những điều bác nêu lên, bây giờ thì xem ra là bình thường, nhưng ở tuổi 20, tôi coi như bắt được vàng. Chẳng hạn, ở chú thích 4 chương X, bác viết: *"Cách gọi tên sông ở xứ ta là đặt tên từng khúc và thường lấy tên xứ sông chảy qua. Vì thế mà tuy một dòng sông, nhưng có nhiều tên khác nhau. Sự ấy thường làm cho người ta nhầm lẫn"*. Tôi đã thử bắt chước phương pháp của bác và công việc được xem là có kết quả. Đến khi viết quyển *"Cuộc kháng chiến chống xâm lược Nguyên Mông thế kỷ 13"*, tôi lại dựa rất nhiều vào sách của bác, vì thời Trần gần với thời Lý, nhiều tên đất xác định là nhờ vào sự khải thị của bác. Có thể nói là về môn địa lý học lịch sử, tôi có hai người thầy, đó là Đào Duy Anh và Hoàng Xuân Hãn.

Bác đã để ra một phương pháp viết sử thật khoa học, và phương pháp đó đã quán xuyến vào từng sự kiện chi tiết. Bất kỳ là một sự kiện nhỏ nhặt đến mấy, bác cũng đã khảo cứu hết sức nghiêm túc, không bao giờ buông lơi, cẩu thả. Dường như đối với bác, trong khi viết sử cũng phải đạt được chính xác toán học. Tôi nghĩ rằng tư duy toán đã ảnh hưởng đến phương pháp viết sử của bác. Có lần tôi nói với bác là đất Hà Tĩnh đã nẩy sinh ra nhiều nhà toán học và nhiều nhà sử học, mà bác vừa là nhà toán học vừa là nhà sử học. Bác nói rằng việc đó cũng có thể hiểu được vì toán học hay sử học đều có một yêu cầu chung: tính chính xác.

Tuy nhiên, khi đặt yêu cầu cho sử học là tính chính xác, mà theo lời của bác là "không bịa đặt, không tây vị, hết sức rõ ràng", bác đã không miêu tả các sự kiện một

https://tieulun.hopto.org

cách lạnh lùng theo chủ nghĩa khách quan. Bác đã viết *"Lý Thường Kiệt"* với tấm lòng yêu nước nồng nàn. Hãy nghe bác nói trong lời tựa: *"Tuy sách chưa hoàn bị, vì cuộc chiến giành độc lập của dân tộc ta không cho tôi những phương tiện khảo cứu thêm; nhưng chính cuộc tranh đấu ấy đã giục tôi vội đưa bản thảo hiến độc giả. Mong ai nấy thấy rằng lòng dũng cảm, chí quật cường của dân tộc ta ngày nay có cỗi rễ rất xa xăm. Mong ai nấy nhận thấy một cách rõ ràng, cụ thể, sự nguy hiểm của một cuộc ngoại xâm, nhận thấy sự lo việc nước không phải chỉ ở đầu lưỡi, mà cần hết cả lòng hy sinh, trí sáng suốt để xếp đặt tính toán. Đọc xong đoạn sử này, độc giả sẽ thấy cách đây ngót nghìn năm, cha ông chúng ta đủ tài năng, nghị lực để gây dựng, tổ chức và gìn giữ khoảnh đất gốc cội của tổ quốc ta ngày nay; độc giả sẽ nhận thấy huyết quản của chiến sĩ bây giờ vẫn chan hòa máu nóng của tổ tiên, máu nóng mà không lẽ có người không mang một giọt. Dẫu trong nhất thời, có kẻ lầm lỡ làm hại nước, hoặc con dân một nước có tư tưởng dị đồng, trước nạn bại vong, giọt máu ấy cũng đủ gây nên trí quật cường, lòng tương ái".*

Tấm lòng yêu nước đó, cũng như nhân cách bác, ta đã thấy rõ. Nhưng trước đây, khi đọc những dòng này, tôi vẫn băn khoăn không biết tại sao quyển sách xuất bản trong vùng tạm chiếm (1949) mà lại có thể in được những lời tha thiết mà dũng cảm đến như vậy. Mãi về sau, tôi mới rõ, qua lời bác: *"Hồi tôi viết quyển sách, đã có sở kiểm duyệt của Pháp rồi, nhưng chính người Việt Nam làm ở đấy không dám kiểm duyệt, cho nên quyển sách lúc đó mới ra được."*[1]

[1] Thụy Khuê, *Nói chuyện với bác Hãn*, Hợp Lưu, số 29, tr.65.

https://tieulun.hopto.org

Tôi còn chịu ảnh hưởng của bác Hãn trong nhiều lĩnh vực như văn bản học, bi ký học và lịch sử Phật giáo..., mà ở đây, tôi không thể nào kể ra hết.

Bác là một bậc đại trí có nhiều đóng góp lớn lao cho văn hóa và quốc học nước nhà. Riêng tôi, bao giờ nhớ tới bác, tôi cũng có cảm nghĩ hoà quyện giữa một người thân và một người thầy.

Mùa Xuân 1997

https://tieulun.hopto.org

VÀI KỶ NIỆM VỚI GIÁO SƯ ĐÀO DUY ANH

Tôi biết giáo sư Đào Duy Anh là vào năm tôi lên 7 tuổi, tức năm 1944, cách đây đúng 60 năm. Năm đó, tình cờ tôi được đọc bài quảng cáo cho hiệu Thanh Thanh ở Huế trên bìa quyển *Sào Nam văn tập*, tập thơ của Phan Bội Châu. Bài báo tôi vẫn nhớ như in:

Tiệm Thanh Thanh, tiệm Thanh Thanh
Góc đường La Xam Pen-lơ-ranh
Sách vở báo chí Trung Nam Bắc
Hán Việt từ điển Đào Duy Anh
Ruốc bông cá lóc
Rượu dâu Quảng Bình
Thuốc lá ngon Cẩm Lệ
Nước mắm nhĩ Liên Thành...

Thế là tôi chẳng những biết tên giáo sư mà còn biết đến cả tên quyển từ điển nổi tiếng. Quyển *Hán Việt từ điển* thì về sau tôi mượn được của ông chú tôi là Hà Văn Thông. Có thể nói quyển từ điển đó đã giúp tôi rất nhiều trong những năm tháng ở trường phổ thông. Đặc biệt là tôi rất thích các tên nguyên tố hóa học bằng chữ Trung Quốc được ghi trong từ điển. Ngoài ra tôi còn học

https://tieulun.hopto.org

được nhiều điều qua quyển từ điển có tính chất bách khoa này.

Tôi đem tên của giáo sư Đào Duy Anh nói chuyện với phụ thân tôi thì tôi được biết phụ thân tôi có biết giáo sư Đào Duy Anh. Ông cho biết là ông có gặp giáo sư Đào Duy Anh ở tòa soạn báo Tiếng Dân ở Huế. Ông có kể lại rằng chữ viết của giáo sư Đào Duy Anh rất đặc biệt, ví dụ như chữ "cũng" thì giống một cái gánh có móc cong ở hai đầu. Về sau tôi có đem câu chuyện của phụ thân tôi nói cho giáo sư Đào Duy Anh nghe thì ông chỉ gật đầu và cười rất hiền. Thì ra giáo sư Đào Duy Anh không những chỉ biết phụ thân tôi mà còn quen cả bác tôi là Hà Văn Đại.

Năm 1954, ra Hà Nội, tôi mới được trực tiếp gặp giáo sư Đào Duy Anh. Tôi nhớ lần gặp nhau đầu tiên là ở hiệu sách Trường Tiền. Lần đó ông có hỏi thăm ông bác tôi. Từ đó về sau, ngoài giờ nghe ông giảng trên giảng đường, thỉnh thoảng tôi có đến nhà ông để đưa thắc mắc của anh em trong lớp vì tôi được phân công phụ trách môn cổ sử Việt Nam của lớp tôi. Tôi thường đến nhà ông cùng anh Hoàng Văn Lân, học trên tôi một lớp.

Tháng 7 năm 1954, năm tôi tốt nghiệp có một chuyện đáng nhớ. Một hôm ông cho người gọi tôi đến. Tôi hơi băn khoăn vì hàng ngày tôi đến nhà ông mà không ai bảo cả. Đằng này là có người gọi là giáo sư cần gặp. Lần đó, sau khi để tôi ngồi bên bàn nước, ông lấy trong ví ra 5 đồng để trước mặt tôi và nói:

- Cho anh tiền tàu xe về quê.

Chắc ông đoán ra hoàn cảnh tôi. Tôi vô cùng xúc động. (Xúc động cho đến giờ, khi tôi ngồi viết những dòng này).

https://tieulun.hopto.org

Sau khi về quê lần đó, tôi trở lại trường, làm tập sự trợ lý ở bộ môn ông. Tôi coi đó là một dịp may hiếm có trong cuộc đời tôi. Có lần ông đã cho tôi chiếc bút máy kim tinh trên có khắc ba chữ Đào Duy Anh bằng chữ Hán. Tôi rất tiếc là chiếc bút máy đó tôi đã đánh mất. Đặc biệt là thỉnh thoảng ông lại cho tôi các tài liệu của ông. Gần đây tôi có tìm được quyển *Các hình thức sản xuất trước chủ nghĩa tư bản* in ở Trung Quốc, trên có dòng chữ "Tặng anh Trần Quốc Vượng và anh Hà Văn Tấn ngày 19-3-1957". Quyển sách này là một tác phẩm quan trọng của Mác. Trước đây chỉ có bản dịch tiếng Trung Quốc và chỉ có ở thư viện Trung ương, đường Trường Thi. Tôi và anh Vượng phải ra đấy đọc. Chắc là biết chuyện đó nên trong một chuyến đi Trung Quốc, giáo sư Đào Duy Anh đã mua quyển sách đó và tặng anh Vượng và tôi. Điều đó nói lên sự quan tâm của giáo sư đối với chúng tôi.

Từ bé, tôi đã say mê cách nghiên cứu của giáo sư Đào Duy Anh. Tôi nhớ là từ năm 1951, tôi mượn được số báo Thanh Nghị có in bài *Vấn đề Giao chỉ* của giáo sư. Tôi đã phải ngồi chép lại cái bài rất dài đó. Và qua đó, tôi đã biết các vấn đề mà sau này giáo sư trình bày trong cổ sử Việt Nam. Cũng qua đó tôi học được rất nhiều, chẳng hạn tôi hiểu thế nào là đồ đằng, tức tô-tem. Có thể nói là bài đó ảnh hưởng đến bài viết đầu tiên của tôi về tô-tem của người Việt cổ.

Các phong cách chú trọng sử liệu của giáo sư cũng đã ảnh hưởng đến tôi.

Làm việc với giáo sư Đào Duy Anh, công việc đầu tiên mà tôi được giao là hiệu đính bản dịch *Dư địa chí* của Nguyễn Trãi. Sau đó lại phải chú thích các địa danh.

https://tieulun.hopto.org

Về mặt này, tôi học tập được nhiều điều về địa lý học lịch sử ở giáo sư. Ngày nay, đọc lại *Dư địa chí*, tôi không thể nào hình dung được mình đã hoàn thành công trình đó thế nào ở tuổi 20. Nếu không có sự chỉ bảo của giáo sư và tấm gương của giáo sư thì tôi chắc là không thể hoàn thành được công trình đó. Ngày đó, tôi được giáo sư Đào Duy Anh giao cho trách nhiệm làm thư ký bộ môn. Bấy giờ bộ môn có một tủ sách riêng, có nhiều sách bày ở thư viện Cao Xuân Dục như bộ *Đại Nam nhất thống chí* - Tự Đức, bản viết tay. (Tôi chú thích *Dư địa chí* được là nhờ ở bộ sách này). Về sau, giáo sư Đào Duy Anh lại đem về tủ sách rất nhiều sách Hán Nôm mượn được ở gia đình Hoàng Xuân Hãn. Giáo sư Đào Duy Anh giao cho tôi phải trông coi tủ sách, nhờ đó tôi đọc được rất nhiều điều có ích cho công việc sau này. Giáo sư Đào Duy Anh lại giao cho tôi nhiệm vụ phải dịch toàn bộ phần viết về Việt Nam trong bộ sử toàn thế giới của Liên Xô. Sau này giáo sư Đào Duy Anh có tâm sự với tôi: "Tôi già rồi không học được tiếng Nga nữa, anh còn trẻ, nên học tiếng Nga vì Đông phương học của Liên Xô có những tiến bộ đáng trân trọng". Ông cũng từng nói với tôi rằng: "Muốn hiểu văn hóa Việt Nam thì phải hiểu biết về Ấn Độ và Trung Quốc". Chính điều đó đã khiến tôi học chữ Phạn và tìm hiểu các trường phái triết học cổ Ấn Độ.

Tôi không thể nào kể hết các ảnh hưởng của lớn lao của giáo sư Đào Duy Anh đối với tôi. Giờ đây khi viết các công trình khoa học, tôi đã nhận ra những ảnh hưởng đó. Ảnh hưởng càng lớn khi mà tình cảm giáo sư đối với tôi, tôi biết là rất ấm áp, không chỉ là tình thầy trò mà còn pha lẫn mối tình cha con. Vì thế qua những lần nói chuyện riêng, ông đã để lộ ra nhiều tâm sự. Chúng ta có

https://tieulun.hopto.org

thể hiểu những tâm sự đó nếu hiểu được cuộc đời ông. Có lần tôi kể với ông là tôi đã đọc quyển *Nguyên Du kỷ niệm văn học phổ* do ông biên tập trước cách mạng. Tôi đã thuộc lòng các bài thơ chữ Hán của Nguyễn Du in trong tập sách này như *U cư, Sơn cư, Đọc Tiểu Thanh ký*... Ông đã khen tôi là cường ký, và nhiều lần đề nghị tôi đọc lại những bài thơ đó cho ông nghe, đặc biệt là bài *Đọc Tiểu Thanh ký*. Ông tâm đắc với những câu:

Cổ kim hận sự thiên nan vấn,
Phong vận kỳ oan ngã tự cư

Và nhất là câu:

Bất tri tam bách dư niên hậu,
Thiên hạ hà nhân khấp Tố Như.

Tôi cũng nhận thấy tâm sự đó, khi nghe tôi đọc bài *Điếu tam lư đại phu* với những câu *Thiên hạ thuỳ nhân lân độc tỉnh, Tứ phương hà xứ thác cô trung.* Tôi nghĩ rằng với tâm sự đó, mà sau này ông dịch *Sở từ* của Khuất Nguyên. Đặc biệt là tôi nhớ lần ông tâm sự sau hội thảo kỷ niệm Nguyễn Trãi. Lần đó tôi thấy ông lo lắng về tình trạng văn bản tác phẩm của Nguyễn Trãi và khuyên rằng lớp trẻ chúng tôi nên tham gia vào công tác này. Hôm ấy ông còn thổ lộ tâm sự và ông đọc cho tôi nghe mấy câu thơ của ông:

Làm người khổ lắm ai ơi.
Kiếp sau tôi chẳng làm người nữa đâu
Một đời nước mắt ngập đầu
Cho hồn Tinh Vệ biết đâu mà tìm

Chẳng là ông vẫn ví mình như chim tinh vệ ngậm những hòn đá nhỏ để lấp biển. Tôi không biết rõ là ông

https://tieulun.hopto.org

đã có viết mấy câu thơ này ở đâu chưa, hay là ông chỉ đọc cho riêng tôi... Tôi kể lại ở đây để kết thúc những dòng kỷ niệm về giáo sư Đào Duy Anh.

https://tieulun.hopto.org

NHÀ BÁC HỌC NGUYỄN VĂN HUYÊN VỚI VĂN HÓA VIỆT NAM (*)

Trong các giấy tờ cũ của giáo sư Nguyễn Văn Huyên, tôi tìm được một bức thư viết tay đã vàng ố, của nhà thơ Pháp Paul Valéry gửi cho ông. Bức thư như sau:

"Viện Hàn Lâm Pháp
Ngày 22 tháng Ba, 1934

Thưa ông !

Tôi xin cảm ơn ông đã viết thư và gửi cho tôi công trình của ông. Tôi lấy làm cảm kích vì ông đã quan tâm đề từ một câu trong bài "Nghĩa địa Thuỷ thủ" (Cimetière Marin). Tôi càng nhạy cảm hơn nữa với phương pháp mà ông đã chọn để nghiên cứu sự sáng tác thơ ca ngẫu hứng trong các lễ hội Việt Nam. Sự hài hoà của âm thanh và cảm giác là vấn đề chủ yếu của mọi thi ca; nhưng trong các ngôn ngữ của chúng tôi, vấn đề này không được xác định. Chỉ có thể giải quyết bằng sự việc

(*) Lời giới thiệu cuốn *Góp phần nghiên cứu văn hóa Việt Nam*, Nxb. KHXH, Hà Nội 1995, tập 1, tr.5-15.

https://tieulun.hopto.org

và như là do sự ngẫu nhiên, bởi vì người ta không bao giờ có thể chắc chắn đem lại cho tư duy một sức biểu cảm "có tính nhạc".

Thế nhưng tôi thấy trong quyển sách của ông những thí dụ hình thành thơ ca ở trạng thái nảy sinh. Tôi tìm thấy ở đấy trạng thái bài hát và sáng tác bằng bài hát và bằng nhịp điệu, và tôi nghĩ đến Ronsard đã làm thơ bằng cách dựa vào một cây đàn luýt. Tôi cũng sực nhớ đến bản thân mình đã từng làm nhiều bài thơ xuất phát từ những hình tượng nhịp điệu chợt đến và ám ảnh tôi, những hình tượng đó xác định dần dần những "từ" rồi cuối cùng một "ý".

Tất cả những gì ông nói về những đối xứng, cân bằng, những nhóm, gây cho tôi hứng thú đến cao độ (nhưng tôi không hiểu tiếng Việt cho nên chỉ có thể thu hoạch được một cách nông cạn từ các phân tích của ông).

Nhờ những gì ông viết về các nhà thơ Việt Nam, tôi lấy làm vui lòng được đọc những điều mà tôi tin là đúng đối với mọi thơ ca, nhưng ở đất nước chúng tôi lại rất ít biết đến hoặc hiểu thấu. Khi tôi đánh bạo nói về những điều đó thì có người cho là chuyện chướng tai, lại có kẻ bảo tôi là đầu óc quá tế nhị và phức tạp. Thế nhưng tôi cảm thấy hình như mình chỉ đã làm mỗi một việc là chú ý đến ngọn nguồn.

Xin ông tin ở lòng quý mến và sự tận tâm chân thành của tôi.

Paul Valéry."

Tôi muốn dẫn ở đây toàn văn bức thư quan trọng và chưa hề công bố này để chúng ta chẳng những thấy được sự trân trọng của Paul Valéry đối với Nguyễn Văn Huyên,

https://tieulun.hopto.org

mà còn nghe nhà thơ lớn tâm sự. Ông tìm thấy trong công trình của Nguyễn Văn Huyên – ở đây là quyển *Hát đối của nam nữ thanh niên ở Việt Nam* – những phân tích chứng minh thêm cho quan niệm về thi ca của mình. Dường như quan niệm này gắn liền với "ba quy luật" của Paul Valéry về thi ca là "ngẫu nhiên", "có ý nghĩa" và "hình thức" mà người sau thường bàn tới [1].

Chúng ta biết rằng bấy giờ nhà thơ Paul Valéry đã 63 tuổi còn Nguyễn Văn Huyên mới là chàng thanh niên 26 tuổi.

*
* *

Nguyễn Văn Huyên sinh ngày 16 tháng Mười Một năm 1908 ở Hà Nội. Ông sang Pháp năm 1926, đỗ tú tài phần I tháng Bảy năm 1927, tú tài phần II tháng Bảy năm 1928. Ngay năm sau, 1929, tháng Bảy, ông đỗ luôn cử nhân Văn chương (bộ môn Sử - Địa), và đến tháng Bảy năm 1931, đỗ cử nhân Luật.

Ngày thứ bảy, 17 tháng Hai năm 1934, Nguyễn Văn Huyên đã bảo vệ xuất sắc luận án tiến sĩ ở Đại học Sorbonne, Paris. Luận án chính là "*Hát đối của nam nữ thanh niên ở Việt Nam*" và luận án phụ là "*Nhập môn nghiên cứu cư trú nhà sàn ở Đông Nam Á*". Chủ tịch Hội đồng chấm luận án là Vendryès đã coi đó là "một sự kiện lớn lao trong lịch sử Sorbonne".

Ngay lập tức, cả hai bản luận án được nhà xuất bản Paul Geuthner ở Paris công bố thành sách trong năm

[1] Xem Huguett Laurenti: *Paul Valéry en son temps*, Europe, No 507, Juillet 1971, p.13.

https://tieulun.hopto.org

1934. Và cũng ngay lập tức, cả hai quyển sách được đánh giá rất cao trong giới khoa học châu Âu. Hầu hết các tạp chí nhân văn ở các nước Pháp, Đức, Hà Lan... đều điểm hai quyển sách này.

Về quyển *Nhập môn nghiên cứu cư trú nhà sàn ở Đông Nam Á*, trên tờ *Anthropos*, một tạp chí quốc tế có giá trị viết bằng tiếng Đức, có bài điểm sách của Rudolf Râhmn, trong đó có đoạn: *"Bên cạnh các tài liệu thành văn, trước hết tác giả đã khai thác được những sưu tập của các bảo tàng châu Âu và ngoài ra, còn gửi đi những bản phỏng vấn theo mẫu in sẵn. Nhờ vậy mà tác giả có thể đưa ra được một bản khái quát rất có giá trị. Chắc chắn là người ta sẽ nhất trí với quan điểm của Nguyễn Văn Huyên cho rằng ở dạng phổ biến hiện nay của nó, nhà sàn không thể được giải thích chỉ bằng các điều kiện tự nhiên (cấu tạo của đất, khí hậu v.v.) mà một phần cũng cần tìm nguyên nhân ở sự du nhập và sự lưu truyền"*. (Anthropos, tập 30, số 5 – 6, năm 1934)

Trên tờ *Annales d'Histoire économique et Sociale* (Niên giám lịch sử kinh tế và xã hội) nổi tiếng của Lucien Febyre, cũng có bài bình luận khá dài của Jules Sion với nhan đề *"Một loại hình cư trú nhiệt đới : nhà sàn"*. J. Sion viết: *"Bên cạnh những điều tra dài hơi dẫn các nhà địa lý học đến với cư trú nông thôn ở châu Âu, ở đây, trên một bố cục rất khác, một quyển sách nghiêm túc viết về một loại hình cư trú chiếm ưu thế ở vùng Đông Nam Á. Tác giả đã miêu tả những hình thức khác nhau, từ dân tộc này đến dân tộc khác, theo những nhà du lịch cũng như những phục chế trong các nhà bảo tàng Hà Lan hoặc La Mã. Rồi ông rút ra những đặc điểm chung. Ông áp dụng các phương pháp của địa lý học và xã hội học nghiên cứu lý do giải thích sự phân*

https://tieulun.hopto.org

bố, những sự kiện văn hóa gắn liền với kiểu cư trú này... Nhờ ông mà chúng ta thoáng thấy nhiều vấn đề trong các quan hệ văn minh châu á. Để giúp cho việc giải đáp, ông đã cho một danh mục hữu ích mà ở đó người ta tìm ra những hình thức khác nhau, địa điểm của loại hình cư trú này, và ông đã cho một bản phác thảo đầu tiên..." (*Annales d'Histoire économique et Sociale*, số 19, 1934, trang 499 - 501)

Nhà địa lý Ch. Robequain cũng có một bài viết đánh giá cao quyển sách này trong tờ "*Annales de Géographie*" (Niên giám địa lý học) (năm thứ 44, tháng 11, 1935). Tờ tạp chí Hà Lan "*De Indische Gids*" cũng đặc biệt chú ý đến các tài liệu về nhà sàn Indonesia trong quyển sách.

Về quyển "*Hát đối của nam nữ thanh niên ở Việt Nam*", trên tờ *Anthropos* (tập 30, số 5 – 6, 1935), giáo sư Christoph Fÿrer-Haimendorf, nhà dân tộc học nổi tiếng, đã dành khá nhiều dòng để tóm tắt nội dung quyển sách và cuối cùng, đưa ra những nhận xét khá độc đáo: "*Không còn nghi ngờ gì nữa, những lễ hội được tổ chức theo mùa, có hát đối và tỏ tình thuộc về những nền văn minh nông nghiệp ở Đông Dương và Hoa Nam. Chúng ta cũng có tìm thấy chúng ở Campuchia và Lào, ở người Thái Trắng, người Karen, người Angami Naga, người Miêu Dao, ngoài ra còn có cả ở vùng Tây Tạng, ở những người Tiên Ty và Đột Quyết cổ xưa nữa. Ngược lại, ở Indonesia, tôi chỉ thấy những hiện tượng tương tự ở người Galela ở Bắc Halmahera. Xét về toàn bộ tính chất của chúng thì các lễ hội đó là tự do phóng khoáng cho cả hai bên, tức là cả của người con gái trong việc lựa chọn người chồng. Vì vậy, xét cho cùng thì chúng có nguồn gốc trong các nền văn minh mang nặng sắc thái mẫu hệ*".

https://tieulun.hopto.org

Trên tờ "*Orientalische Litterature Zeitung*" (Tạp chí Văn học phương Đông), số 11, 1935, H. Jensen đã viết: "*Quyển sách này, mà tác giả của nó là người Việt Nam đã từng làm giảng viên Trường Ngôn ngữ phương Đông ở Paris, là một đóng góp rất có giá trị để hiểu biết về Việt Nam. Ý nghĩa của nó là ở trên hai lĩnh vực: một là nó cung cấp cho các nhà dân tộc học và fôn-clo học một chất chất liệu phong phú, có chú ý đến cả các chi tiết, để hiểu biết đời sống yêu đương, trước hết là tập quán tỏ tình và đính hôn của người Việt Nam. Mặt khác, nó cũng chứa đựng nhiều điều đáng biết đối với nhà ngôn ngữ học.*"

Tiếp đó Jensen đã nêu ra những phân tích sâu sắc của Nguyễn Văn Huyên về phương thức ứng tác những câu hát đối, về nhịp điệu, về âm thanh: "*Tác giả có lý khi nhấn mạnh rằng hàng ngày trong khi nói năng, người Việt Nam đã sử dụng các tập hợp từ có sẵn, có thể gọi là dưới các dạng mẫu mực, cho nên họ dễ dàng ứng tác ra thơ ca... Quyển sách chứa đựng rất nhiều đoạn mẫu về các loại ứng tác như vậy. Những đoạn mẫu đó bắt nguồn từ những sưu tầm sâu rộng.*"

Nhưng phải nói rằng người đánh giá cao nhất tác phẩm này của Nguyễn Văn Huyên là Jean Przyluski. Ông viết cả một bài dài, có đầu đề là "*Nhịp điệu và sự ứng tác thơ ca (Về một cuốn sách vừa xuất bản)*", đăng trong *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* (tạp chí Tâm lý học Bình thường và Bệnh lý) số 9 – 10, 1934: "*Trong thời kỳ lãng mạn, người ta đã rất quan tâm đến thơ ca dân gian, tìm thấy ở trong đó một thứ thần khải. Đối với người ở thời ấy, thơ ca có một nguồn gốc siêu nhiên (...). Chính nhờ có những tiến bộ của khoa dân tộc học mà vấn đề cảm hứng thi ca mới bước một*

https://tieulun.hopto.org

cách muộn màng vào lĩnh vực nghiên cứu thực chứng (...). Thơ không còn là một điều thần khải, nó được can theo những chuyển động của cơ thể. Con người nguyên thủy có một hoạt động kép, vừa kinh tế vừa tôn giáo: thời gian của con người được chia ra một phần cho lao động, một phần cho các lễ hội. Khúc hát đi kèm theo những chuyển động của người lao động hay những cử động tay chân trong điệu vũ thiêng. Thơ xuất phát từ nhịp điệu hoạt động của con người.

Giữa những thuyết đối lập đó, đã đến lúc phải tìm những giải đáp mang sắc thái tinh vi hơn hầu có thể cắt nghĩa được tốt hơn tính đa dạng của các sự kiện. Từ tiếng hát đơn điệu không rõ tiếng của một số bộ lạc trong khi lao động đến bản sử thi Iliade của Homère là một khoảng cách mênh mông, và con người ta đã vượt qua khá nhiều giai đoạn. Thay vì nhắc đi nhắc lại tiếng ô! ô! ô! theo nhịp đều đều, làm sao mà một ngày kia người hát lại lắp ráp thành những từ, những hình tượng có sức biểu cảm? Đó là vấn đề thi hứng. Vấn đề cốt lõi mà tính phức tạp sẽ hiện ra rõ ràng hơn khi chúng ta có được những chuyên khảo miêu tả thi ca của những dân tộc còn giữ được năng khiếu ứng tác".

Đó là lý do để Jean Przyluski tìm đến tập sách "*Hát đối của nam nữ thanh niên ở Việt Nam*" của Nguyễn Văn Huyên.

"Những bài hát được nghiên cứu trong công trình này, về nguyên tắc, không thuộc về một loại nào trong hai loại lớn mà trước đó các nhà dân tộc học đã quan sát được. Phần lớn những bài hát này đều không phải là bài hát lao động, cũng không phải là những bài hát tôn giáo mà là những khúc hát dạm hỏi, những khúc hát tỏ

https://tieulun.hopto.org

tình do trai và gái luân phiên nhau ứng tác. Nhảy múa, cử động hầu như đã biến mất, chỉ còn lại điệu bộ đơn giản của người hát đạp vào một đồ vật có tiếng vang (...). Đối với khán giả người Âu, sự dễ dàng ứng tác của người nông dân Việt Nam là một điều đáng lấy làm lạ. Ở phương Tây, ngôn ngữ thông thường khác xa với thơ ca, ngôn ngữ đó đã trở thành một công cụ phân tích và ở một số người, nó hướng tới sự chặt chẽ chính xác của những ký hiệu khoa học. Ở Việt Nam, khoảng cách giữa câu thơ và lời nói không lớn đến như thế. Người Việt Nam thường hễ nói ra là làm cho câu nói của mình có nhịp điệu, và trong mọi trường hợp, người ấy lắp ráp các từ của mình thành những nhóm đối xứng có thể không cần sửa đổi mà trở thành những yếu tố của câu thơ (...). Sau khi nhận ra rằng câu thơ Việt là do những nhóm từ đối xứng hợp thành, ông Nguyễn Văn Huyên nghiên cứu kết cấu của những nhóm đối xứng này và cách lắp ráp chúng như thế nào".

Sau khi nhắc lại các phân tích của Nguyễn Văn Huyên, J.Przyluski kết luận: *"Bản chuyên khảo quý báu của ông Nguyễn Văn Huyên dẫn dắt chúng ta đến giải pháp của những vấn đề quan trọng nhất: như thế nào người ta đã chuyển từ một loạt tiếng kêu sang bài hát cấu âm, như thế nào nhịp điệu đưa vào sự sôi động gây nên bởi tiếng ồn, đám đông và sự chung đụng nam nữ, và cuối cùng, như thế nào nhịp điệu sản sinh ra ngôn từ đẹp, đã tạo khả năng cho tiến bộ của tư duy bằng cách làm dễ dàng sự sơ đồ hóa".*

Như vậy, Nguyễn Văn Huyên đã nổi tiếng ngay với các công trình đầu tiên, trong đó tập *"Hát đối của nam nữ thanh niên ở Việt Nam"* đã giới thiệu cho thế giới một khía cạnh của tâm hồn và văn hóa Việt Nam.

https://tieulun.hopto.org

Về nước cuối năm 1935, Nguyễn Văn Huyên dạy học, rồi vào làm việc ở Trường Viễn Đông Bác Cổ Pháp (Ecole Française d'Extrême - Orient). Về sau, đánh giá việc Nguyễn Văn Huyên trở thành thành viên của Trường Viễn Đông Bác Cổ, giám đốc Georges Cœdès đã viết: *"Việc ông Nguyễn Văn Huyên gia nhập Trường Viễn Đông Bác Cổ năm 1935 đã là một cơ hội để Trường triển khai những nghiên cứu về những tín ngưỡng và thiết chế của đất nước Việt Nam.*

Cùng với sự đào tạo đại học vững chắc mà ông đã nhận được ở Pháp, tại khoa Văn và khoa Luật của Đại học Paris, ông Nguyễn Văn Huyên còn có ưu thế vô song là nắm được các sự kiện xã hội Việt Nam bằng kinh nghiệm bản thân và bẩm sinh, có khả năng tiếp cận trực tiếp và tức thì với chất liệu xã hội học và có thể đi sâu tiến hành những khảo sát mà các nhà nghiên cứu châu Âu không thể nào thực hiện được.

Những con chủ bài đó đã cho phép ông tiến hành và hoàn thành tốt đẹp nhiều nghiên cứu về đời sống tôn giáo, tinh thần, xã hội của dân quê Việt Nam" [1]

Đúng như G.Cœdès nói, Nguyễn Văn Huyên đã tập trung tinh lực chủ yếu cho việc nghiên cứu tín ngưỡng và thiết chế xã hội nông thôn Việt Nam.

Về tín ngưỡng, Nguyễn Văn Huyên chú ý trước tiên đến tục thờ thành hoàng vì nó gắn liền với làng xã. Một công trình quan trọng của ông là *"Góp phần nghiên cứu một vị thành hoàng Việt Nam: Lý Phục Man"*. Ở đây, ông đã miêu tả rất kỹ những ngôi đình Yên Sở và

[1] Lời tựa quyển *"Tục thờ cúng thần tiên ở Việt Nam"*, Hà Nội, 1944.

https://tieulun.hopto.org

Đắc Sở, các lễ cúng tế cũng như những đám rước... Có thể nói rằng khó mà có được một công trình đầy đủ và tinh tế hơn.

Trong công trình này, Nguyễn Văn Huyên đã ghi chép về lễ hội. Nhưng phải nói rằng công trình rất hay về lễ hội là các bài viết *"Lễ hội Phù Đổng"*, *"Hát và múa ải Lao ở hội Phù Đổng"*. Ông chú ý đến lễ hội làng xã vì theo ông, *"nông dân Việt Nam vất vả lo ngày hai bữa ăn, vẫn rất gắn bó với lễ hội. Không chỉ vì đó là dịp hiếm có để nghỉ ngơi, được vài bữa có cá thịt, mà vì lễ hội có vai trò chủ yếu trong niên lịch và trong lao động... Lễ hội của nông dân nhằm thờ cúng thành hoàng, vị thần bảo hộ mùa màng, hoà bình, an ninh, thịnh vượng. Mặt khác, chính những cuộc hội họp nơi thờ phụng như vậy biểu hiện sự thống nhất của thôn làng"*. [1]

Khi nghiên cứu lễ hội Phù Đổng, ông đã phát hiện được phường hát múa ải Lao và lần đầu tiên, ghi lại được các bài hát của họ. Đây là một tài liệu rất quý và Nguyễn Văn Huyên đã phân tích rất hay về các bài hát đó.

Nguyễn Văn Huyên cũng chú ý đến các ngày lễ tiết trong năm như Tết Nguyên đán, Thanh minh, Đoan ngọ, Trung thu.

Đặc biệt là Nguyễn Văn Huyên đi sâu nghiên cứu tín ngưỡng thần tiên của Việt Nam. Có khi ông khảo về từng vị thần hay tiên như nữ thần mưa Pháp Vũ, ông tiên Phạm Viên... Nhưng ông đã có một quyển sách công phu *"Tục thờ cúng thần tiên ở Việt Nam"*, xuất bản năm

[1] Lễ hội Phù Đổng

https://tieulun.hopto.org

1944. Khi đề tựa cho quyển sách, G. Cœdès đã viết: *"Những thần tiên mà cuộc sống trần tục được kể tại đây, với các đền thờ được mô tả cùng với những nghi lễ bói toán tại các đền này, là những vị thần tiên thuần tuý Việt Nam. Có thể nói đó là những vị thánh của dân tộc mà truyền thuyết đẹp rực rỡ là một bộ phận không thể tách rời trong di sản tôn giáo và tinh thần của đất nước. Người châu Âu sẽ phát hiện được một khía cạnh mà họ ít biết đến của tôn giáo đó, nhờ cuốn sách này, nên dù cuốn sách không có tham vọng văn học, từ đó vẫn toả ra phảng phất một hương thơm kín đáo, chất thơ tinh tế của những truyền thuyết Việt Nam".*

Nguyễn Văn Huyên cũng là người đầu tiên đề cập đến "Nội đạo tràng", một thứ "Đạo giáo" của Việt Nam.

Ngay trong những tác phẩm nghiên cứu về tín ngưỡng nông dân, Nguyễn Văn Huyên đã luôn luôn đề cập đến các thiết chế xã hội. Chẳng hạn trong *"Góp phần nghiên cứu một vị thành hoàng Việt Nam: Lý Phục Man"*, ông đã không quên bàn đến cấu trúc xã hội của các làng. Nhưng ông còn nghiên cứu xã hội nông dân trong những công trình chuyên biệt như *"Nghiên cứu làng Việt Nam"*, *"Nghiên cứu phong tục Việt Nam"*, *"Vấn đề nông dân Việt Nam ở Bắc kỳ"*... Tác phẩm sau là một nghiên cứu súc tích nhưng sâu sắc về đời sống nông dân Việt Nam.

Những nghiên cứu về tín ngưỡng hay về xã hội của Việt Nam nói trên, đã là một tác phẩm hoàn chỉnh hoặc mới là một ghi chép tài liệu, một bài thông báo, đều cho thấy định hướng của tác giả là khám phá bản sắc của văn hóa và văn minh Việt Nam.

Và cuối cùng, một phác thảo về *"Văn minh Việt Nam"* cũng đã được bắt đầu. *"Văn minh Việt Nam"* là

https://tieulun.hopto.org

một công trình tổng hợp của Nguyễn Văn Huyên, trình bày về văn hóa vật chất cũng như văn hóa tinh thần của người Việt. Những đoạn ông viết về tính cách người Việt Nam có nhiều điểm độc đáo và sâu sắc. Và ngày đó, ông đã ngang nhiên viết rằng: *"Trong một thời gian dài, nhân dân nước này đã bị cai trị kém. Họ bị gạt ra không được tham gia công việc hành chính. Một chính sách ngu dân thật sự đã thấm sâu vào đời sống Nhà nước"*. Ông cũng viết: *"Người Việt Nam hiền lành, thích yên ổn và dễ bảo. Ít khi họ bộc lộ sự nông nóng, và thường lên án sự giận dữ... Nhưng lúc họ nổi giận, thì cơn giận của họ cũng khó kìm giữ chẳng kém gì cơn giận của người phương Tây... Người Việt Nam không thiếu dũng cảm. Họ ghét chiến tranh và khinh bỉ các biểu hiện của bạo lực. Nhưng họ có khả năng kháng cự lâu dài, trong những điều kiện thiếu thốn tệ hại nhất, chống lại những lực lượng mạnh hơn họ về số lượng và chất lượng"*.

Trong tác phẩm này, ông đã đặt con người Việt Nam trong mối quan hệ với *Nhà*, *Làng* và *Nước*.

Tất cả các chương của *"Văn minh Việt Nam"*, dầu là đại cương, đã khắc họa được cái cốt lõi của văn hóa đất nước này. Và đặc biệt, ta nhận thấy ở đây bức tranh xã hội học về văn hóa.

Nếu Nguyễn Văn Huyên còn được tiếp tục nghiên cứu học thuật, ta chắc rằng ông sẽ có những đóng góp to lớn cho việc tìm hiểu văn hóa Việt Nam.

Nhưng Cách mạng tháng Tám đến, ông đã hiến thân cho sự nghiệp giáo dục nhân dân mà bấy giờ, là trách nhiệm của người trí thức yêu nước. Các công trình dân tộc học, fôn-clo học, hay nói chung, các công trình về

https://tieulun.hopto.org

văn hóa Việt Nam đành bỏ dở. Ông mất ngày 19 tháng Mười năm 1975.

*
* *

Phương pháp luận khoa học là hệ thống lý thuyết lý giải đối tượng nghiên cứu cũng như lý giải các phương pháp tiếp cận đối tượng đó.

Với định nghĩa như vậy về phương pháp luận, chúng ta tìm hiểu các lý giải đối tượng và cách tiếp cận đối tượng của Nguyễn Văn Huyên trong các công trình nghiên cứu của ông.

Nhưng đối tượng nghiên cứu của nhà bác học này thì quá ư rộng rãi, từ nhà sàn Đông Nam Á đến một khu phố Hà Nội, từ hát đối nam nữ đến Nội đạo tràng, từ tiết Thanh minh đến tết Đoan ngọ hay tết Trung thu, từ các làng xã và người nông dân ở Đồng bằng Bắc bộ đến chữ nôm Tày hay nơi cư trú của người Dao, từ dấu cũ Loa thành đến khoa thi Hội năm Quý Sửu đời Duy Tân v.v. và v.v.

Người ta thường coi Nguyễn Văn Huyên là một nhà dân tộc học lớn, điều đó đúng, nhưng đọc ông, nghiền ngẫm các tác phẩm của ông, tôi lại thấy trội vượt lên ở ông, tư cách một nhà xã hội học. Có thể nói rằng phần lớn các công trình nghiên cứu của ông đều nhằm hướng tới những phân tích và kết luận xã hội học. Chính tự ông nói lên điều đó. Chúng ta đều biết hai công trình đồ sộ của ông là *"Nhập môn nghiên cứu cư trú nhà sàn ở Đông Nam Á"* và *"Hát đối của nam nữ thanh niên ở Việt Nam"*. Người ta thường coi công trình trước là một công trình dân tộc học và công trình sau là một công trình

https://tieulun.hopto.org

fôn-clo. Nhưng chính trong bản tóm tắt luận án về cư trú nhà sàn Đông Nam Á, ông đã viết: *"Trong ý muốn của tôi, tôi không định đưa nó một cách thuần tuý và đơn giản vào lãnh vực dân tộc học. Đối với tôi thì dường như cứ liệu mà ngôn ngữ học đưa ra trước đây đã là đủ mạnh để tôi chú ý đến luận án và đặt vấn đề Đông Nam Á dưới giác độ xã hội học và địa lý học"*. Còn trong những dòng cuối bản tóm tắt luận án về hát đối nam nữ, Nguyễn Văn Huyên cũng đã viết: *"Tôi chỉ đơn giản có niềm tin rằng đã đặt đúng một số vấn đề về ngôn ngữ học và xã hội học Việt Nam"*. Ngay trong công trình lớn *"Văn minh Việt Nam"*, ông cũng đã phân tích sắc sảo mối quan hệ xã hội học của Gia đình (Nhà), Làng và Nước. Có những công trình của Nguyễn Văn Huyên mang thuần tuý tính chất xã hội học như *"Về thiết chế đẳng cấp ở Bắc kỳ"* (1938), *"Vấn đề nông dân ở Bắc kỳ"* (1939). Trong công trình *"Vấn đề nông dân ở Bắc kỳ"*, thậm chí ông còn thảo luận về các giải pháp nâng cao đời sống nông dân. Có khi ông ghi rõ ngay ở đầu đề của công trình là phân tích xã hội học, chẳng hạn bài *"Sự tiến hóa của một khu phố ở Hà Nội: tiểu luận phân tích xã hội học"* (évolution d'un quartier de Hanoi: essai d'analyse sociologique) (1940). Như vậy, hoàn toàn có thể coi Nguyễn Văn Huyên là một nhà xã hội học với đúng nghĩa của từ này.

Nhìn nhận Nguyễn Văn Huyên như là một nhà dân tộc học kiêm xã hội học và xem xét các phân tích xã hội học trong các công trình khoa học của ông, tôi không những muốn tìm hiểu các phương pháp tiếp cận đối tượng mà còn muốn lần tìm cội nguồn phương pháp luận của ông. Cũng không khó khăn lắm để nhận ra rằng cội nguồn đó là trường phái dân tộc học Pháp mà người mở

https://tieulun.hopto.org

đầu là E. Durkheim (1858-1917). Durkheim được coi là đại diện cho khuynh hướng xã hội học trong dân tộc học, ông là người sáng lập tờ tạp chí nổi tiếng *L'Année sociologique*. Vì đặc biệt chú ý đến các cấu trúc xã hội học, E.Durkheim được Jean Poirier, tác giả quyển *"Lịch sử dân tộc học"* coi là người báo trước (le précurseur) của trường phái chức năng [1], nhưng gần đây hơn, Stanley Barrett đã nhấn mạnh rằng ông mới là người sáng tạo chủ yếu (main creator) của chủ nghĩa chức năng cấu trúc (structural functionalism), chứ không phải là Radeliffe-Brown hay Malinowski [2]. E.Durkheim cùng với Marx và Weber được coi là ba nhà tư tưởng có ảnh hưởng lớn đến Lévi-Strauss sau này. Tuy nhiên, S.Barrett cũng đã có một sự so sánh khá thú vị giữa E.Durkheim và Lévi-Strauss: *"E.Durkheim và Lévi-Strauss cả hai đều biện hộ cho tính toàn thể hay tổng thể, nhấn mạnh sự đối lập lưỡng phân và đồng đại, và đánh giá thấp sự xung đột. Tuy nhiên, trong khi E.Durkheim đề cao xúc động và tình cảm thì Lévi-Strauss nhấn mạnh lô-gích và tính duy lý... E.Durkheim coi tư duy huyền thoại của con người là tư duy sai lạc còn Lévi-Strausss xem nó là lô-gích nghiêm ngặt. Đối với E.Durkheim, tri thức và sự phân loại là hiện tượng phụ đối với cấu trúc xã hội còn theo Lévi-Strauss, chúng là sản phẩm của các thao tác cố hữu của tinh thần"* [3]. E.Durkheim thích thú với việc nghiên cứu tôn giáo. Ông là tác giả quyển sách nổi tiếng *"Những*

---

[1] J. Poirier, *Histoire de l'ethnologie, Presses Universitaires de France*, Paris, 1974, p.11.

[2] S. R. Barrett, *The Rebirth of Anthropological Theory*, University of Toronto Press, Toronto, 1988, p.22.

[3] Như trên, tr. 117.

https://tieulun.hopto.org

hình thức cơ bản của đời sống tôn giáo" (Les formes élémentaires de la vie religieuse) (1912). Ông muốn tìm sự phản ánh xã hội qua tôn giáo, J. Poirier viết: *"Đối với E.Durkheim, tôn giáo là cái gì thuộc về con người, không thần thánh. Nhóm cộng đồng không biết là đã ánh xạ vào trong các tập giáo lý và nghi lễ các khát vọng và nhu cầu của mình. Những thực tế tôn giáo là chỗ dựa của các tình cảm tập thể và các lực lượng xã hội"* [1]. E.E. Evans-Pritchard, giáo sư đại học Oxford, đã có một câu tổng kết rất hay: *"Đối với S.Freud, Thượng đế là người cha thì đối với E.Durkheim, Thượng đế là xã hội"*[2]. Tôi đã dừng lại hơi lâu ở E.Durkheim vì ông là người mở đầu cho trường phái dân tộc học- xã hội học mà tôi nghĩ rằng Nguyễn Văn Huyên là thuộc trường phái này. Khi Nguyễn Văn Huyên đến Pháp thì E.Durkheim đã mất 9 năm trước đó, nhưng Nguyễn Văn Huyên đã có may mắn là đã làm việc với những đồ đệ xuất sắc của E.Durkheim như Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss... trong những năm 30, đó là những năm mà theo J.Poirier, ngành dân tộc học Pháp đã trở thành chuyên nghiệp chứ không mang tính nghiệp dư như trước đó [3]. Trong cả hai công trình về nhà sàn cũng như về hát đối, chúng ta đều gặp lời cảm ơn của tác giả đến Lévy-Bruhl và M.Mauss. Năm 1939, khi Lévy-Bruhl qua đời, Nguyễn Văn Huyên đã viết bài tưởng niệm cảm động với đầu đề *"Lucien Lévy-Bruhl, nhà tư tưởng lớn"* (Lucien Lévy-Bruhl, grand penseur).

---

[1] J. Poirier, *đã dẫn, tr. 11*

[2] E. E. Evans-Pritchard, *La religion des prinnitifs à travers les théories des anthropologues*, Payot, Paris, 1971, p.77

[3] J. Poirier, *đã dẫn, tr. 109*

https://tieulun.hopto.org

Nhưng không phải từ những quan hệ gần gũi, đồng nghiệp hay thầy trò, mà tôi đoán nhận ảnh hưởng trường phái Pháp đến Nguyễn Văn Huyên. Ảnh hưởng này được nhận ra từ những quan điểm có tính phương pháp luận trong các công trình của ông. Cũng như E.Durkheim và Lévy-Bruhl, Nguyễn Văn Huyên đặc biệt quan tâm đến các vấn đề về cấu trúc và thiết chế xã hội cũng như các vấn đề tâm thức, tín ngưỡng, tôn giáo. Ngay khi nghiên cứu về đề tài văn hóa vật chất như nhà cửa, y phục, ông cũng cố gắng khám phá cái ý nghĩa xã hội của chúng. Chẳng hạn, ông đã có một bài viết *"Y phục Việt Nam: Sự tiến hóa và ý nghĩa xã hội của nó"* (Le costume annamite: son évolution et son sens social) (1940). Còn trong công trình về cư trú nhà sàn ở Đông Nam Á, sau phần miêu tả, tác giả đã có một phần tổng hợp rất hay. Trong phần thứ hai này, ông không dừng lại ở chỗ phân chia loại hình nhà sàn mà còn đề cập đến các vấn đề kinh tế xã hội như cộng đồng tài sản, phân công lao động... ở phần này, ông cũng đã trình bày về các điều kiện tôn giáo thuận lợi cho cấu trúc nhà sàn và ở đây, ông đã nói về sự phân cách các giới (la séparation des sexes) và thứ bậc xã hội (hiérarchie sociale).

Như chúng ta đã thấy, Nguyễn Văn Huyên tỏ ra say sưa với đề tài lễ hội và tín ngưỡng truyền thống Việt Nam. Ông đã viết về tết Nguyên đán, Tết Đoan Ngọ, Tết Trung thu, Hội Phù Đổng, Lễ Nam Giao, ngày xá tội vong nhân... Ông cũng đã viết về một ông thành hoàng cụ thể như Lý Phục Man, một ông tiên cụ thể như Phạm Viên, cho đến tục thờ thành hoàng và việc cầu tiên nói chung ở Việt Nam. Việc thực hành ma thuật cũng như Nội đạo tràng cũng hấp dẫn sự chú ý của ông. Trong tất cả các công trình nghiên cứu này, ông đều nêu lên những

https://tieulun.hopto.org

tư tưởng về mối liên hệ giữa cá nhân và cộng đồng, gần gũi với tư tưởng của Durkheim và Lévy-Bruhl. Như trong công trình về hát đối nam nữ, ông đã viết những dòng như: *"Sự giao hòa các nhóm bảo đảm sự thịnh vượng và sức khoẻ cho làng xã, cho cộng đồng... Người ta đi tìm một cá nhân để đại diện cho cả nhóm. Cuộc sống của người đó lệ thuộc vào cuộc sống của nhóm"*.

Có người khi đọc công trình nghiên cứu của Nguyễn Văn Huyên, đã nhận xét: *"Kết thúc công trình của mình, Nguyễn Văn Huyên không để thêm nửa dòng phân tích. Tư cách của nhà khoa học là thế, ông đã làm đúng. Đọc ông, người ta thấy toàn bộ sự thực, không bị một ảnh hưởng chủ quan nào của người viết, trừ sự nhiệt tình, sự thận trọng và sự cần cù nghiêm túc trước đối tượng khảo sát"*[1].

Đúng là Nguyễn Văn Huyên đã có những công trình chỉ nhằm công bố tài liệu. Và ông đã biết khai thác những tài liệu quý. Chẳng hạn, từ năm 1944, khi nghiên cứu sự thờ cúng các vị thần bất tử Việt Nam, ông đã bắt đầu giới thiệu và sử dụng quyển *Hội Chân biên*[2], từ đó, tìm ra các vị thần tiên Việt Nam, do người Việt Nam sáng tạo. Chỉ mãi đến gần đây, mới có công trình nghiên cứu và dịch thuật đầy đủ *Hội Chân biên* được Trương Đình Hoè thực hiện ở Pháp[3]. Còn trong một thời gian dài, ở Việt Nam, dường như những người nghiên cứu tôn giáo tín ngưỡng không biết đến quyển sách này.

---

[1] Vũ Ngọc Khánh, *"Nguyễn Văn Huyên với việc nghiên cứu văn hóa Việt Nam"*, trong *Nguyễn Văn Huyên, Những bài nói và viết về giáo dục*, Hà Nội, 1990, tr. 206.

[2] *Le culte des immortels en Annam, Hanoi, 1944.*

[3] Trương Đình Hoè: *Les immortels vietnamiens d' après le Hội chân biên*, Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris, 1988

https://tieulun.hopto.org

Nhưng nói rằng chỉ miêu tả hiện tượng hay công bố tài liệu mà không bình luận phân tích gì thêm mới đúng như tư cách nhà khoa học thì rõ ràng là không phải. Đối với Nguyễn Văn Huyên càng không phải. Phải biết đọc Nguyễn Văn Huyên. Có khi ông dành ra những phần trong công trình để phân tích, nhận định. Có khi những tư tưởng của ông nằm giữa các dòng miêu tả thật sinh động, hào hứng với một bút pháp vừa trong sáng vừa hàm súc. Tôi muốn trích lại ở đây một đoạn Nguyễn Văn Huyên nói về tết Nguyên đán: *"Ở xứ sở mà cuộc sống theo nhịp nối tiếp của các mùa, Tết là một ngày thiêng liêng trong tất cả. Con người, vào những ngày bình thường, hoàn toàn thuộc về gia đình và công việc của mình. Chỉ trong những ngày chuyển sang năm mới thì một sự cảm thông trịnh trọng mới diễn ra... Các gia đình, thông thường khép mình lại và bị giam hãm trong nỗi lo âu của đời sống hàng ngày ít nhiều ích kỷ, thì chìa rộng bàn tay cho nhau. Mọi người chúc nhau sức khoẻ và hạnh phúc mà chẳng có ẩn ý gì cả. Và dường như ai cũng thấy ở sự thịnh vượng của láng giềng vẻ thanh bình và yên ổn của tất cả mọi người. Trạng thái hưng phấn này, trong khi làm trẻ lại sự hiệp đồng xã hội, là phần mở đầu của những lễ hội mùa xuân mở khắp đất nước bắt đầu từ ngày mồng Bốn... Ngày Tết, do một quy luật tự nhiên bất di bất dịch, nhờ sự vận hành muôn thuở kết hợp của mặt trời và mặt trăng, bao giờ cũng xuất hiện với bộ trang sức tươi tắn muôn hồng nghìn tía... Trong khi đột nhiên kéo mọi người khỏi cuộc sống đơn điệu của họ, nó vừa khiến cho họ khẳng định sức mạnh của tinh thần gia đình, vừa làm trẻ lại sự hiệp đồng xã hội gắn bó "trăm nhà" với nhau ở xứ sở này có lẽ từ hàng nghìn năm. Chính vì lý do đó mà nó vẫn còn sinh động ở nước ta cho dù thời gian khắc nghiệt và*

https://tieulun.hopto.org

những đóng góp chẳng ra đâu vào đâu của các khái niệm luân lý mới hay những phản xạ tâm lý mới "[1].

Ai dám bảo đó chỉ là miêu tả mà không có nhận định, quan điểm? Những phân tích hay miêu tả kiểu này thường gặp trong các công trình nghiên cứu của Nguyễn Văn Huyên về lễ hội. Điểm này không thể không làm tôi nhớ đến ý kiến của E.Durkheim về tác động gây xúc động và hưng phấn của nghi lễ. Trong các công trình của Nguyễn Văn Huyên thường có những đoạn phân tích tâm lý rất tài tình.

Jean Poirier khi đề cập đến trường phái dân tộc học Pháp, đã chia các nhà nghiên cứu ra làm hai loại, một là những nhà lý luận như E.Durkheim, Bouglé, Lévy-Bruhl và M.Mauss, họ chỉ phân tích các sự kiện mà không đi thực địa, một loại khác là những nhà nghiên cứu thực tiễn, như kiểu nhà Trung Quốc học Marcel Ganet, nhiều năm lăn lộn ở Trung Hoa[2]. Tuy chịu ảnh hưởng về lý luận ở E.Durkheim, Lévy-Bruhl, Nguyễn Văn Huyên không thuộc vào loại nhà dân tộc học "ghế bành". Đọc các công trình của ông, ta có thể thấy ông đã đi thực địa nhiều nơi trong nước. Khi nghiên cứu nhà sàn Đông Nam Á, tuy ông chưa có khả năng đến các nước khu vực này, nhưng thay vào đó, ông đã đi nghiên cứu các hình ảnh, các ma-két, các ngôi nhà được phục dựng lại trong các bảo tàng như bảo tàng Leyde, Rotterdam và Amsterdam ở Hà Lan. Tại Hà Lan, ông còn làm ăng-két ở những người từ Indonesia về. Ông cũng đã làm việc trong bảo tàng Latran ở Roma. Điều đó chứng tỏ việc

[1] *Les fêtes annamites du Têt ou de l'An Neuf, Indochien*, 12 - 1942.
[2] J. Poirier, *đã dẫn, tr. 110 - 116*

https://tieulun.hopto.org

thu thập tài liệu của ông vô cùng nghiêm túc. Trong các công trình của mình, ông đã sử dụng nhuần nhuyễn và kết hợp khéo léo các phương pháp dân tộc học, xã hội học và ngôn ngữ học. Trong nhiều công trình, ông đã trình bày rõ các phương pháp của mình.

Cũng cần nói thêm rằng, tuy được tiếp thu một cách có hệ thống học vấn và văn hóa Pháp, nhưng với tinh thần dân tộc cao và với sự hiểu biết sâu sắc về truyền thống văn hóa Việt Nam và phương Đông, Nguyễn Văn Huyên đã làm cho các công trình của mình có một phong cách riêng. Ông có tư tưởng nhưng không bao giờ đẩy đến cực đoan. Do đó cái khuynh hướng xã hội học trong dân tộc học của trường phái Pháp ở ông lại trở nên hợp lý, gần gũi với chủ nghĩa duy vật lịch sử của trường phái Mác-xít. Cũng có người cho rằng ngay Durkheim cũng chịu ảnh hưởng của Marx mặc dầu Durkheim không muốn người ta cho mình là theo quyết định luận xã hội [1]. Do đó, việc nghiên cứu các công trình khoa học trước Cách mạng tháng Tám của Nguyễn Văn Huyên là rất có ý nghĩa. Những công tình đó không những chỉ có những giá trị về tài liệu mà còn có cả giá trị về phương pháp luận.

Tất nhiên là để hiểu được những gì Nguyễn Văn Huyên nói với chúng ta, chúng ta cần có thì giờ nghiền ngẫm công trình đồ sộ - hiện đã dịch tất cả - của nhà bác học này.

---

[1] S. R. Barrett, *đã dẫn, tr. 22 -23*

https://tieulun.hopto.org

VỀ KHÁI NIỆM "DÂN TỘC" (NATION) CỦA MÁC VÀ ĂNG-GHEN VÀ SỰ HÌNH THÀNH DÂN TỘC VIỆT (*)

Nhiều người cho rằng Mác và Ăng-ghen cũng coi dân tộc là một phạm trù của thời đại tư bản. Để chứng minh điều này, người ta thường dẫn câu sau đây trong *"Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản"*:

"Giai cấp tư sản ngày càng xóa bỏ tình trạng phân tán của tư liệu sản xuất, của tài sản và của dân cư. Nó tụ tập dân cư, tập trung các tư liệu sản xuất và tích tụ tài sản vào trong tay một số ít người. Kết quả tất nhiên của những thay đổi ấy là sự tập trung về chính trị. Các xứ độc lập, liên hệ với nhau hầu như chỉ bởi các quan hệ liên minh, và có những lợi ích, luật lệ, chính phủ, thuế quan khác nhau, thì đã được tập hợp lại thành một dân tộc thống nhất, *có một chính phủ* thống nhất, *một luật pháp* thống nhất, *và một thuế quan* thống nhất." (1) *(Die*

(*) Đã in trong *tạp chí Dân tộc học* số 1/1972.

(1) C. Mác - Ph.Ăng-ghen. *Tuyển tập*, tập I, nxb. Sự thật, Hà Nội, 1970, tr.33.

https://tieulun.hopto.org

Bo urgeoisie hebt mehr und mehr die Zersplitte der Produktionsmittel, des Besitzes und der Bevölkerung auf. Sie hat die Bevölkerung agglomeriert, die Produktionsmitell zentrali-siert und das Eigentum in wenigen Händen konzentriert. Die notwendige Folge hiervon war die politische Zentralisation. Unabhägige, fast nur verbundete Provinzen mit verschiedenen Interessen, Gesetzen, Regierungen und Zöllen wurden zusam-mengedrängt in eine Nation, eine Regierung, eine Gesetz, eine nationales Klasseninteresse, eine Douanenlinie.[1])

Với câu trích dẫn trên, người ta cho rằng, theo Mác và Ăng-ghen, dân tộc (*nation*) chỉ hình thành dưới tác động tập trung dân cư, tư liệu sản xuất và tài sản của giai cấp tư sản. Thực ra không phải như vậy. Câu trên đây đúng là đã nói về một loại dân tộc mới, hình thành trong thời đại tư bản chủ nghĩa, *dân tộc tư sản*, nhưng tuyệt nhiên không có ý cho rằng trước đó, không có loại dân tộc nào khác. Nếu chúng ta đọc ngược lên một đoạn trước câu trích dẫn trên, trong *"Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản"*, thì sẽ thấy rằng Mác và Ăng-ghen đã thừa nhận sự tồn tại của các loại dân tộc *khác* và *có trước* dân tộc tư sản: *"Nhờ cải tiến mau chóng công cụ sản xuất và làm cho các phương tiện giao thông trở nên vô cùng tiện lợi, giai cấp tư sản lôi cuốn đến cả những dân tộc dã man nhất vào trào lưu văn minh. Giá rẻ của*

---

[1]) *K.Marx - F. Engels.* Werke , *Band 4, Dietz Verlag, Berlin, 1972, s.466-467.*

Trong tiếng Việt, từ Nation *được dịch là dân tộc. Nhưng khái niệm* dân tộc *trong tiếng Việt lại rộng hẹp khác nhau. Để tránh nhầm lẫn, các đoạn trích dẫn Mác và Ăng-ghen đều được ghi thêm nguyên văn tiếng Đức.*

https://tieulun.hopto.org

những sản phẩm của giai cấp ấy là những trọng pháo bắn thủng tất cả những bức vạn lý trường thành và buộc những người dã man bài ngoại ương ngạnh nhất cũng phải hàng phục. Nó buộc tất cả các dân tộc phải theo phương thức sản xuất tư sản, nếu không sẽ bị tiêu diệt, nó buộc tất cả các dân tộc phải du nhập cái gọi là văn minh, nghĩa là phải trở thành tư sản." [1] (*Die Bourgeosie reißt durch die rasche Verbesserung aller Produktionsinstrumente, durch die unen-dlich erleichterten Kommunika-tionen alle, auch die barbari-chsten Nationen in die Zivilisation. Die wohlfeilen Preise ihrer Waren sind die schwere Artillerie, mit der sie alle chinesischen Mauern in den Grund schießt, mit der sie den harlnäckigsten Fremdenhaß der Barbaren zur Kapitulation zwingt alle Nationen, die Produktionweise der Bourgeoisie sich anzueignen, wenn sie nicht zugrunde gehn wollen; sie zwingt sis, die sogenante Zivilisation bei sich selbst einzuführen, d. h. Bourgeois zu werden.*[2])

Rõ ràng trong đoạn nói trên, khi nói đến "tất cả các dân tộc" (*alle Nationen*), nhất là khi nói đến "những dân tộc dã man nhất" (*die barbarischten Nationen*), Mác và Ăng-ghen muốn chỉ các dân tộc *không phải* hay *chưa phải* là dân tộc tư sản. Nói một cách khác, ngay trong *"Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản"*, chúng ta cũng thấy rằng Mác và Ăng-ghen thừa nhận sự tồn tại của các loại *dân tộc tiền tư bản*.

Nhưng cũng có người cho rằng, từ *nation* mà chúng ta gặp trong tác phẩm của Mác và Ăng-ghen có một ý

---

[1] C. Mác - Ph.Ăng-ghen. *Tuyển tập*, tập I, nxb. Sự thật, Hà Nội, 1970, tr.33.

[2] K.Marx - F. Engels. *Werke*, Band 4, Dietz Verlag, Berlin, 1972, s.466.

https://tieulun.hopto.org

nghĩa rộng rãi, tương đương với *peuple* hay *peuplade* trong tiếng Pháp và народ trong tiếng Nga chứ không phải là một phạm trù chặt chẽ. Ý kiến đó không đúng. Chúng ta biết rằng từ *peuple* (tiếng Pháp) hay народ (tiếng Nga) được dùng để chỉ các cộng đồng người không kể là ở vào hình thái xã hội nào, có các *peuples* (hay народ) nguyên thủy và các *peuples* văn minh, tư bản chủ nghĩa hay xã hội chủ nghĩa. Trong khi đó, chúng ta thấy rằng trong các tác phẩm của Mác và Ăng-ghen, chưa bao giờ từ *nation* được dùng với nghĩa rộng rãi đó. Không khi nào Mác hay Ăng-ghen dùng từ *nation* để chỉ các cư dân nguyên thuỷ, sống trong chế độ thị tộc bộ lạc. Để chỉ khái niệm rộng, tương đương với các từ *peuple* và народ, Mác và Ăng-ghen đã dùng tiếng Đức *Volk* (số nhiều *Völker*). *Volk* có thể dùng để chỉ cư dân ở tất cả mọi thời đại nhưng *nation* thì không bao giờ được dùng để chỉ cư dân nguyên thủy. Như vậy, đối với Mác và Ăng-ghen, *nation* là phạm trù lịch sử, khác với *peuple*, народ. Mác và Ăng-ghen không hề sử dụng lẫn lộn và tùy tiện các khái niệm này.

Nhưng nếu cho rằng, đối với Mác và Ăng-ghen, dân tộc (*nation*) là một phạm trù lịch sử, thế thì, theo hai ông, dân tộc hình thành vào lúc nào?

Chúng ta có thể tìm thấy câu trả lời ngay trong các tác phẩm của Mác và Ăng-ghen.

Trong "*Hệ tư tưởng Đức*", Mác và Ăng-ghen viết: "*Sự đối lập giữa thành thị và nông thôn xuất hiện cùng với bước quá độ từ thời đại dã man lên thời đại văn minh, từ tổ chức bộ lạc lên nhà nước, từ tính địa phương lên dân tộc và cứ tồn tại mãi suốt toàn bộ lịch sử văn minh cho đến ngày nay (Liên đoàn chống đạo luật lúa*

https://tieulun.hopto.org

mỹ.)"[1] (*Die Gegensatz zwischen Stadt und Land fängt an mit dem übergange aus der Barbarei in die Zivilisation, aus dem Stammwesen in den Staat, aus der Lokalität in die Nation, und zieht sich durch die ganze Geschichte der Zivilisation bis auf den heutigen Tag (die Anti-Corn-Law League) hindurch.*[2])

Như vậy, theo Mác và Ăng-ghen, dân tộc (*nation*)- được đặt đối lập với tính địa phương (*lokalität*) - là một cộng đồng sau bộ lạc, ra đời khi bước vào thời đại văn minh, đồng thời với sự xuất hiện của nhà nước. Một quan niệm như vậy về dân tộc còn được Mác và Ăng-ghen nhắc lại nhiều lần, trong nhiều tác phẩm.

Trong *"Tác dụng của lao động trong sự chuyển biến từ vượn thành người"*, Ăng-ghen viết: *"Nhờ hoạt động phối hợp của bàn tay, của các khí quan phát âm và của bộ óc, chẳng những ở mỗi cá nhân mà cả trong xã hội nữa, loài người đã có đủ khả năng hoàn thành những công việc ngày càng phức tạp hơn, có đủ khả năng để tự đề ra và đạt được những mục đích ngày càng cao hơn. Từ thế hệ này sang thế hệ khác, chính ngay lao động cũng ngày càng đổi khác, hoàn thiện hơn, có nhiều mặt hơn. Ngoài nghề săn bắn và chăn nuôi thì còn có nông nghiệp; và tiếp theo đó, lại có thêm nghề kéo chỉ, dệt vải, nghề làm kim khí, nghề làm đồ gốm và nghề hàng hải. Cuối cùng nghệ thuật và khoa học ra đời bên cạnh thương nghiệp và thủ công nghiệp, các bộ lạc biến*

---

[1] Mác - Ăng-ghen. *Phoi-ơ-bắc, sự đối lập giữa quan điểm duy vật chủ nghĩa và quan điểm duy tâm chủ nghĩa* (Chương I của "Hệ tư tưởng Đức)", nxb. Sự thật, Hà Nội, 1977, tr.84.

[2] K.Marx - F. Engels. *Werke* , Band 3, Dietz Verlag, Berlin, 1969, s.50.

https://tieulun.hopto.org

thành những dân tộc và quốc gia"[1] (*Durch das Zusammenwirken von Hand, Sprachor-ganen und Gehirn nicht allein bei jedem einzelnen, soldern auch in der Gesellschaft, wurden die Menschen befähigt, immer verwickeltere Verrichtungen auszuführen, immer höhere Ziele sich zu stellen und zu erreichen. Die Arbeit selbst wurde von Geschlecht eine andre, vollkommnere, vielseitigere. Zur Jagd und Viehzucht trat der Ackerbau, zu diesem Spinnen und Weben, verarbeiung der Metalle, Töpferei, Schiffahrt. Neben Handel und Gewerbe trat endlich Kunst und Wissenschaft, aus Stämmen wurden Nationen und Staaten.*[2])

Chúng ta chú ý câu "từ các bộ lạc biến thành những dân tộc và quốc gia (hay nhà nước)" (*aus Stämmen wurden Nationen und Staaten*). Ở đây, Ăng-ghen nói đến sự phát triển của loài người từ xã hội nguyên thuỷ đến xã hội có giai cấp. Ăng-ghen đã gắn liền sự hình thành dân tộc (*nation*) với sự hình thành nhà nước (*staat*) nhưng đồng thời phân biệt hai khái niệm đó. Rõ ràng, đối với Ăng-ghen, dân tộc là một cộng đồng người thuộc một phạm trù lịch sử nhất định, hình thành khi chế độ công xã nguyên thuỷ tan rã. Ăng-ghen đã nói rõ rằng dân tộc (*nation*) hình thành từ các bộ lạc (*stamm*).

Quan điểm trên của Ăng-ghen thật rõ ràng, cũng phù hợp với quan điểm đã trình bày trong "*Hệ tư tưởng Đức*", nhưng có người vẫn cho rằng, khi nói "các bộ lạc biến thành những dân tộc", Ăng-ghen chỉ nói đến một quá trình chứ không hẳn đã thừa nhận dân tộc là cộng

---

[1] Ph.Ăng-ghen. *Phép biện chứng của tự nhiên*, nxb. Sự thật, Hà Nội, 1963, tr.279.

[2] K.Marx - F. Engels. *Werke*, Band 20, Dietz Verlag, Berlin, 1972, s.450.

https://tieulun.hopto.org

đồng người xuất hiện trực tiếp ngay sau bộ lạc và hình thành trực tiếp từ bộ lạc. Ý kiến này, theo tôi là không có cơ sở. Quá trình chuyển biến từ bộ lạc đến dân tộc còn được Ăng-ghen phân tích trong các tác phẩm khác.

Trong *"Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của nhà nước"*, Ăng-ghen viết: *"Tuyệt đại đa số người In-đi-an châu Mỹ đều chưa vượt quá giai đoạn tập hợp thành bộ lạc. Những bộ lạc của họ không nhiều, cách nhau bởi những vùng biên giới rộng lớn, lại bị suy nhược vì những cuộc chiến tranh liên miên, dân số thì ít mà chiếm một lãnh thổ rộng mênh mông. Gặp khi nguy biến tạm thời, thì đây đó các bộ lạc cùng thân tộc đều tổ chức thành liên minh, nhưng khi nguy biến qua rồi thì những liên minh đó cũng tan rã. Nhưng trong một số địa phương cá biệt, có những bộ lạc lúc đầu là cùng thân tộc, sau khi ly tán nhau rồi thì tập hợp thành những liên minh thường xuyên, do đó mà bước đầu tiến lên hình thành dân tộc. Ở Hoa-Kỳ, chúng ta thấy cái hình thức phát triển nhất của Liên minh thuộc loại ấy ở người I-rô-qua"* [1] *(über die Vereinigung im Stamm kam die große Mehrzahl der amerikanischen Indianer nicht hinaus. In wenig zahlreichen Stämmen, durch weite Grenzstriche voneinander geschieden, durch ewige Kriege geschwächt, beselzten sie mit wenig Menschen ein ungeheures Gebiet. Bündnisse zwischen verwandten Stämmell bildeten sich hier und da aus augenblicklicher Notlage und zerfielen mit ihr. Aber in einzelnen Gegenden halten sich ursprünglich verwandte Stamm aus der Zersplitterung wieder zusammengeschlossen zu dauernden Bünden und so den ersten Schritt getan zur Bildung von*

[1] Ph. Ăng-ghen. *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của nhà nước*, nxb. Sự thật, Hà Nội, 1972, tr.151.

https://tieulun.hopto.org

Nationen. In den Vereinigten Staaten finden wir die entwickeltste Form eines solches Bundes bei den Irokesen)[1].

Trong đoạn này Ăng-ghen nói về giai đoạn các bộ lạc tập hợp thành liên minh bộ lạc ở người I-rô-qua. Ăng-ghen nói rõ rằng liên minh bộ lạc là bước thứ nhất tiến đến sự hình thành dân tộc (*den ersten Schritt getan zur Bildung von Nationen*). Một lần nữa, chúng ta thấy rõ ràng theo Ăng-ghen, các bộ lạc biến chuyển thành dân tộc và liên minh bộ lạc là bước đầu của quá trình đó. Liên minh bộ lạc chưa phải là dân tộc nhưng là bước quá độ thực hiện việc tập hợp các bộ lạc, tạo điều kiện cho sự hình thành một thể cộng đồng người rộng lớn hơn và ổn định hơn là dân tộc. Chúng ta biết rằng quá trình chuyển biến từ liên minh bộ lạc sang các hình thức cộng đồng tộc người tiếp sau đó cũng chính là quá trình tan rã của xã hội nguyên thuỷ và hình thành nhà nước. Do chỗ coi dân tộc là thể cộng đồng tiếp sau thời kỳ bộ lạc mà Ăng-ghen đã gắn liền quá trình hình thành dân tộc với quá trình hình thành nhà nước. Chẳng những thế, Ăng-ghen còn coi *nhà nước như một điều kiện của sự tồn tại của dân tộc*. Ăng-ghen đã phân tích điểm này trong tác phẩm *"Thời kỳ Phrăng-cơ"* (*Fränkische Zeit*). Khi nói về các ma-cơ (*mark*), tức công xã của người Giéc-manh, Ăng-ghen đã viết: *"Và một cư dân (volk) chỉ gồm những công xã nhỏ như vậy, những công xã chắc chắn có những lợi ích kinh tế giống nhau, nhưng chính vì lý do đó mà không có quyền lợi chung nào - cư dân đó làm cho một quyền lực Nhà nước* (staatsgewalt) *không bắt nguồn từ các công xã ấy và đối kháng lại với chúng như là một kẻ xa lạ, và ngày càng bóc lột chúng, lại trở*

[1] K. Marx - F. Engels. *Werke*, Band 21, Dielz Verlag, Berlin. 1973, s.93.

https://tieulun.hopto.org

thành chính ngay điều kiện tồn tại của dân tộc (nation)". (*Und eine solche Zusammensetzung des Volks aus lauter kleinen Genossen-schaften, die zwar gleiche, aber ebendeshalb keine gemeinsamen ökonomischen Interessen haben, macht eine nicht aus ihnen hervorgegangene, ihnen fremgegen überstchende, sie mehr und mehr ausbeutende Staatsgewalt zur Bedingung der Forexistenz der Nation.*[1])

Một lần nữa, chúng ta lại thấy Ăng-ghen sử dụng phân biệt ba khái niệm *peuple (volk)*, nhà nước (*staat*) và dân tộc (*nation*). Ở đây, Ăng-ghen đang nói về tình hình người Giéc-manh khi họ thiên di vào vùng đất đai La Mã, đó là lúc các công xã dựa vào huyết thống biến chuyển thành các công xã làng xóm và cũng là lúc dân tộc và nhà nước bắt đầu hình thành. Dân tộc ở người Giéc-manh cũng là một cộng đồng sau bộ lạc.

Nhưng không phải một khi dân tộc đã hình thành thì toàn bộ cơ sở bộ lạc bị xóa sạch. Trong "*Những hình thức có trước sản xuất tư bản chủ nghĩa*" của Mác, có một đoạn đề cập đến cơ sở bộ lạc của dân tộc (*nation*). Đoạn này không phải do Mác viết mà là do Mác dẫn lại của Ni-bua (Niebuhr) trong *"Lịch sử La Mã"* (*Romisch Geschichle*). Vì không thấy có sự phê phán nào khi trích dẫn, chúng ta có thể cho rằng Mác đồng ý với các luận điểm của Ni-bua. Ni-bua đã viết: *"Đặc điểm cơ bản của bình dân La Mã là: họ là một tổng thể nông dân như ta đã thấy trong sở hữu công dân La Mã ở nông thôn. Người thời cổ đều nhất trí coi nông nghiệp là* một công việc duy nhất thích hợp *với người tự do, là một*

---

[1] K. Marx - F. Engels. *Werke*, Band 19, Dietz Verlag, Berlin, 1973, s. 475.

https://tieulun.hopto.org

trường học của binh lính. Công việc đồng áng bảo tồn cơ sở bộ lạc cũ của dân tộc, dân tộc thay đổi đi trong các thành thị có thương nhân và thợ thủ công nước ngoài đến ở, cũng giống như dân cư bản địa bị thu hút đến những nơi có thể kiếm lợi"[1]. (*Grundwesen der römischen Plebs als einer Gesamtheit von Landleulen, wie es in ihren quirilarischen Eigentum bezeichnet ist. Den Landbau achteten die Alten einstimming für das* eigentliche Geschäft *des freien Manne, Schule des Soldalen. In ihm erhält sich der alte Stamm der Nation ; sie ändert sich in den Städlen, wo fremde Kaufleute und Gewerbtreibende sich niederlassen, wie die einheimischen dorthin ziehn, wo der Erwerb sie lolckt.*[2])

Đoạn dẫn trên cho chúng ta biết rằng đối với các dân tộc hình thành trên cơ sở nông nghiệp thì tổ chức bộ lạc vẫn bảo tồn, chỉ khi nào công thương nghiệp phát triển mới có thể xóa bỏ được những tàn tích thị tộc bộ lạc.

Dân tộc (*nation*) của người bình dân La Mã hiển nhiên là *dân tộc của thời kỳ chiếm hữu nô lệ*

Nhưng khi dân tộc La Mã đặt được nền thống trị của mình trên một miền rộng lớn thì nó lại thủ tiêu nhiều dân tộc. Ở đây, chúng ta cần chú ý những phân tích sâu sắc của Ăng-ghen về các yếu tố dân tộc trong thời kỳ thống trị thế giới của La Mã trong tác phẩm "*Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của nhà nước*". Theo Ăng-ghen, nền thống trị của La Mã đã như một cái bào

---

[1] C. Mác. *Những hình thức có trước sản xuất tư bản chủ nghĩa*, nxb. Sự thật, Hà Nội,1976, tr. 24.

[2] K. Marx. *Grundrisse der Kritikder poltischen ẹkonomie*, Dietz Verlag, Berlin, 1953.S. 381.

https://tieulun.hopto.org

làm mất đi những sự "phân biệt dân tộc" (*Nationalunterschied*), những ngôn ngữ dân tộc (*Nationalsprache*), hủy hoại những vết tích cuối cùng của "tính độc lập địa phương và dân tộc" (*lokaler und nationaler Selbstätigkeit*) [1]

Nhưng mặt khác, Ăng-ghen lại thừa nhận rằng trong đế quốc La Mã, đã nẩy sinh những yếu tố của các dân tộc mới (*die Elemente neuer Nationen*) mặc dầu không có lực lượng nào có thể kết hợp. Những yếu tố ấy lại thành các dân tộc mới. Ăng-ghen viết: *"Các yếu tố những dân tộc mới thì ở đâu cũng có cả; những thổ ngữ la-tin ở các tỉnh khác nhau thì ngày càng khác nhau; những biên giới thiên nhiên, xưa kia đã khiến cho các nước Ý, Gô-lơ, Tây-ban-nha và châu Phi thành những miền độc lập, thì nay vẫn còn và vẫn có ảnh hưởng rõ rệt. Nhưng không một nơi nào có được cái lực lượng khả dĩ kết hợp những yếu tố ấy thành những dân tộc mới ; không một nơi nào có dấu vết của một năng lực phát triển và phản kháng, chứ chưa nói đến dấu vết của một tinh lực sáng tạo nữa"*[2] (*Die Elemente neuer Nationen waren überall vorhanden, die lateinischen Dialekte der verschiednen Provinzen schieden sich mehr und mehr ; die natürliehen Grenzen die Ilalien, Gallien, Spanien, Afrika flüher zu selbständigen Gebieten gemacht hatten, waren noch vorhanden und machten sich auch noch fühlbat. Aber nirgends was die Kraft vorhanden, diese Elemente zu neuen Nationen zusammenzufassen, nirgends war noch*

---

[1] Ph. Ăng-ghen. *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của nhà nước*, nxb Sự thật, Hà Nội. 1972. tr. 244; K. Marx-F.Engels.*Werke*, Band 21, Dielz Verlag, Berlin, 1973, S. 142.

[2] Ph. Ăng-ghen. *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của nhà nước*, nxb. Sự thật, Hà Nội. 1972. tr.244.

https://tieulun.hopto.org

eine Spur von Entwicklungsfähigkeit, von Widerstandskraft, geschweige von Scharfungsvermögen.[1])

Như vậy là theo Ăng-ghen, trong thế giới La Mã, nhiều dân tộc cũ bị mất đi, có nhiều yếu tố của các dân tộc mới nẩy sinh nhưng không có khả năng để hình thành các dân tộc mới. Cái lực lượng làm nẩy sinh các dân tộc mới, theo Ăng-ghen, chính là người Giéc-manh, là những người có *"những đức tính duy nhất có khả năng tạo ra những quốc gia mới, bằng đất phù sa của thế giới La Mã, và có khả năng làm cho nhiều dân tộc mới* (*neue Nationalitäten*, nên dịch là tính dân tộc mới - H.V.T.) *trưởng thành lên"*.[2])

Như chúng ta đã biết và chính Ăng-ghen cũng đã phân tích, sự thống trị của người Giéc-manh đã làm nẩy sinh các quốc gia phong kiến, và do đó các dân tộc mới mà Ăng-ghen nói tới, chính là *các dân tộc của thời kỳ phong kiến.*

Tổng kết những điều đã trích dẫn trên, chúng ta thấy rằng theo Mác và Ăng-ghen:

1. Dân tộc (nation) *đã hình thành từ các bộ lạc.*

2. Liên minh bộ lạc là bước thứ nhất của quá trình hình thành dân tộc.

3. Dân tộc xuất hiện vào lúc chuyển từ thời đại dã man sang thời đại văn minh, nghĩa là đồng thời với nhà nước.

---

[1]) K. Marx - F. Engels. *Werke*. Band 21. Dietz Verlag, Berlin, 1973, s. 142 - 143.

[2]) Ph. Ăng-ghen. *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của nhà nước*, nxb. Sự thật, Hà Nội, 1972, tr.258.

https://tieulun.hopto.org

4. Nhà nước là điều kiện của sự tồn tại dân tộc.

5. Dân tộc biến đổi theo chế độ kinh tế và chế độ xã hội. Có dân tộc chiếm hữu nô lệ, có dân tộc phong kiến và có dân tộc tư sản. Ở những dân tộc nông nghiệp, tàn tích chế độ bộ lạc bảo lưu lâu dài hơn ở các dân tộc thủ công nghiệp và thương nghiệp.

6. Trong quá trình lịch sử, có những dân tộc mất đi và có những dân tộc mới hình thành.

Một vấn đề sẽ được đặt ra là ở Mác và Ăng-ghen, có hay không khái niệm *bộ tộc* để chỉ cộng đồng người trong các xã hội có giai cấp tiền tư bản?

Đọc bản dịch tiếng Việt tác phẩm *"Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của nhà nước"* (của nhà xuất bản Sự thật), chúng ta gặp rất nhiều chữ *bộ tộc*, nhiều nhất là trong chương VII *"Thị tộc của người Xen-tơ và người Giéc-manh"*, và chương VIII, *"Sự hình thành nhà nước của người. Giéc-manh"*, thậm chí có những câu khiến người ta tin rằng, bộ tộc là cộng đồng người sau bộ lạc, như câu: *"những bộ lạc Giéc-manh liên minh thành những bộ tộc"*. Nhưng tôi đã đối chiếu tất cả những chữ "bộ tộc" với nguyên bản tiếng Đức thì thấy rằng tất cả đều dịch chữ *Volk* (số nhiều là *Völker*) trong nguyên văn. Mà như đã nói ở trên, *Valk* có nghĩa tương ứng với *peuple* trong tiếng Pháp, народ trong tiếng Nga, ta có thể dịch là nhân dân hay dân tộc theo nghĩa rộng, tồn tại trong thời kỳ nguyên thủy cũng như trong thời kỳ có giai cấp. Như vậy, chắc chắn rằng Mác và Ăng-ghen không có khái niệm *bộ tộc* riêng biệt với tư cách là cộng đồng người sau bộ lạc và trước dân tộc. Trong *"Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của nhà nước"*, có bốn chỗ, Ăng-ghen dùng từ *Nationalität*, tương ứng với

https://tieulun.hopto.org

Nationalité của tiếng Pháp hoặc народность của tiếng Nga, nhưng cả bốn trường hợp, theo văn cảnh, đều có nghĩa là *tính dân tộc* chứ không có nghĩa là bộ tộc. Do chỗ không tìm thấy khái niệm bộ tộc trong các tác phẩm của Mác và Ăng-ghen, chúng ta càng tin chắc rằng theo Mác và Ăng-ghen, dân tộc là cộng đồng người tiếp sau bộ lạc.

Nếu dựa vào khái niệm *dân tộc* của Mác và Ăng-ghen để nghiên cứu sự hình thành dân tộc trong lịch sử Việt Nam, tôi thấy rằng, dân tộc Việt đã hình thành trong thời kỳ Hùng Vương. Theo nhiều nhà nghiên cứu, trong thời kỳ này, chế độ bộ lạc đã tan rã và nhà nước đã xuất hiện. Thời kỳ nhà nước nẩy sinh có thể tương ứng với giai đoạn văn hóa Đông Sơn. Theo tôi nghĩ, đó cũng là lúc dân tộc Việt ra đời.

Không phải chỉ dựa vào khái niệm dân tộc của Mác và Ăng-ghen, mà trong thực tế, chúng ta cũng đã thấy một cộng đồng người khá ổn định vào giai đoạn Đông Sơn. Văn hóa Đông Sơn phân bố từ biên giới phía Bắc đến vùng Bình Trị Thiên hiện nay, trên một khu vực rộng mà không một văn hóa nào trước đó có thể so sánh được. Trước văn hóa Đông Sơn, các nhà khảo cổ học gặp các văn hóa phân bố trong các khu vực hẹp hơn nhiều. Các văn hóa đó phản ánh sự tồn tại của các bộ lạc hay nhóm bộ lạc. Đến văn hóa Đông Sơn, tính thống nhất văn hóa trên một địa bàn rộng đã nói lên sự hòa hợp các bộ lạc để hình thành dân tộc. Hiện nay, tuy các nhà nghiên cứu có để cập đến các dạng địa phương của văn hóa Đông Sơn nhưng đó vẫn là sự khác biệt trong cùng một văn hóa, không phải là các văn hóa nằm kề bên nhau (như kiểu văn hóa Phùng Nguyên bên cạnh văn hoa Hạ Long hay văn hóa Hoa Lộc) ở các thời kỳ

https://tieulun.hopto.org

trước. Tính thống nhất Đông Sơn vẫn là cơ bản. Các di tích xa nhau vẫn mang nhiều đặc trưng giống nhau, đặc biệt là ở bộ di vật bằng đồng thau. Chẳng hạn, chiếc vòng đồng có bốn mấu ở Làng Cả (Việt Trì) rất giống chiếc vòng đồng đã tìm được trước đây ở Đông Sơn (Thanh Hóa). Hình người trên các cán dao găm đồng thau tìm được ở Hải Phòng, Hà Sơn Bình, Thanh Hóa và Nghệ Tĩnh, dầu cách xa nhau, vẫn gần nhau về cách ăn mặc cách trang sức, về đầu tóc v.v. Các hình người chạm khắc trên trống đồng, thạp đồng, rìu đồng cũng gần giống nhau giữa các vùng. Điều đó chẳng những nói lên sự thống nhất văn hóa mà phần nào còn nói lên sự gần gũi về tộc thuộc, ít ra là trong các lưu vực sông Hồng, sông Mã và sông Lam.

Khi nói đến các yếu tố của dân tộc trong thế giới La Mã, Ăng-ghen đã đặc biệt chú ý đến yếu tố lãnh thổ và yếu tố ngôn ngữ. Theo tôi, địa bàn của văn hóa Đông Sơn, hay bộ phận chủ yếu của địa bàn này, trong lưu vực các con sông nói trên là lãnh thổ cộng đồng của dân tộc Việt. Hiện nay, chúng ta không có những tài liệu trực tiếp về tiếng nói của người Việt cổ. Nhưng có cơ sở để đoán định rằng, trước thời Bắc thuộc, tổ tiên ta đã nói ngôn ngữ "Việt-Mường chung" ngôn ngữ từ đó phân hóa thành tiếng Mường và tiếng Việt.[1]

Trong *Hệ tư tưởng Đức*, Mác và Ăng-ghen đã viết: *"Các phương ngữ tập trung thành ngôn ngữ dân tộc thống nhất và sự tập trung đó lại do sự tập trung kinh tế, chính trị quyết định"*. Nhưng cần lưu ý là ngay trong *"Hệ*

[1] Xem: Hà Văn Tấn và Phạm Đức Dương. *Về ngôn ngữ tiền Việt - Mường*. Tạp chí Dân tộc học. số 1, 1978, tr. 64 - 69.

https://tieulun.hopto.org

tư tưởng Đức", cũng trong đoạn trên, Mác là Ăng-ghen đã coi ngôn ngữ La Mã và ngôn ngữ Giéc-manh là ngôn ngữ dân tộc. Điều đó có nghĩa là đối với Mác và Ăng-ghen, sự hình thành ngôn ngữ dân tộc đã có từ sớm, không phải đợi đến sự ra đời của chủ nghĩa tư bản.

Khảo sát giai đoạn văn hóa Đông Sơn, chúng ta cũng đã thấy một sự tập trung kinh tế và chính trị. Nhà nước xuất hiện, dầu là dưới hình thái sơ khai, là một trong những biểu hiện của sự tập trung chính trị. Các di tích văn hóa Đông Sơn ở các vùng khác nhau đều biểu hiện một sự thống nhất về trình độ sản xuất, về kỹ thuật nông nghiệp và thủ công nghiệp, đặc biệt là luyện kim. Những công trình nghiên cứu gần đây đã chứng minh sự phát triển mạnh mẽ của trao đổi trong khu vực văn hóa Đông Sơn. Không những là sản phẩm kim loại mà cả đồ gốm cũng được đem trao đổi giữa các vùng, xa nhau, nhất là giữa các lưu vực sông Hồng, sông Mã và sông Lam. Sự giao lưu trao đổi phát triển cũng góp phần tăng cường và củng cố tính thống nhất của cộng đồng người Việt cổ.

Tất cả các hình trang trí, điêu khắc trên các di vật văn hóa Đông Sơn cũng tạo thành một phong cách nghệ thuật thống nhất: phong cách Đông Sơn. Tính thống nhất về phong cách biểu hiện mỹ cảm này, trong chừng mực nào đó cũng nói lên tâm lý chung của cộng đồng.

Quá trình chống ngoại xâm cũng là một nhân tố thúc đẩy sự phát triển mạnh mẽ của ý thức dân tộc mà hình ảnh người anh hùng làng Gióng đánh giặc Ân là một biểu tượng đẹp đẽ.

Năm 40, khi Hai Bà Trưng kêu gọi sáu mươi lăm thành đã nhất tề nổi dậy lật đổ ách thống trị của bọn

https://tieulun.hopto.org

xâm lược Hán. Nếu không có một sự thống nhất dân tộc, không thể nào thực hiện được một cuộc đồng khởi trong cả nước như vậy. Suy từ cuộc khởi nghĩa của Hai Bà Trưng, có thể tin rằng đã có một sự cố kết dân tộc hình thành trước cuộc xâm lược của người Hán. Chính nhờ một sự hình thành dân tộc sớm như vậy mà qua hơn nghìn năm dưới ách thống trị tàn bạo và chính sách đồng hóa thâm độc của bọn phong kiến người Hán, dân tộc ta vẫn tồn tại, vẫn giữ được lối sống riêng, văn hóa riêng, tiếng nói riêng. Trong cuộc đấu tranh giành độc lập lâu dài đó, ý thức dân tộc càng ngày càng phát triển, nhưng rõ ràng ý thức đó đã tồn tại ngay từ lúc bắt đầu cuộc giáp mặt với bọn bành trướng phương Bắc. Nhận định rằng dân tộc ta đã hình thành vào thời kỳ Hùng Vương là phù hợp với thực tế lịch sử Việt Nam, mà cũng phù hợp với quan điểm của Mác và Ăng-ghen về dân tộc.

https://tieulun.hopto.org

BẢN SẮC VĂN HÓA VIỆT CỔ (*)

Văn hóa là hệ thống ứng xử của con người với thiên nhiên và xã hội, trong hoạt động sinh tồn và phát triển của mình. Nói khác đi, văn hóa là sản phẩm hoạt động của con người trong mối quan hệ tương tác với tự nhiên và xã hội diễn ra trong không gian, thời gian và hoàn cảnh nhất định.

Nếu như con người là sản phẩm đặc sắc nhất, cao nhất của tự nhiên, thì văn hóa cũng là cái sản phẩm tự nhiên đặc sắc được con người tác động lên, biến đổi và tạo ra những phương tiện nhằm phục vụ và thỏa mãn cuộc sống và sự phát triển của mình. Những hoạt động đó, những hành vi đó được lặp lại, được xử lý, uốn nắn, được đúc rút trở thành những kinh nghiệm, những thói quen, những nguyên tắc, những chuẩn mực hướng dẫn lại hoạt động của con người.

Như vậy thì, văn hóa như những chuẩn mực ứng xử của con người được thể hiện ra trong mọi sinh hoạt, mọi hành vi, mọi nếp nghĩ từ chốn ở, cách ăn, cách làm, lối sinh hoạt đến cách đối nhân xử thế.

(*) Đã in trong *Văn hóa-phát triển và bản sắc*, Trung tâm Khoa học Xã hội và Nhân văn Quốc gia xuất bản, Hà Nội, 1995.

https://tieulun.hopto.org

Trên phạm vi thế giới, có một nền văn hóa chung cho toàn nhân loại. Tính chung đó được thể hiện ra ở mọi nơi, trong mọi nền văn hóa cụ thể. Và trong mỗi khu vực địa lý-lịch sử nhất định, ở đó nhiều dân tộc cùng chung sống, cùng có những hoàn cảnh và điều kiện sống tương tự nhau, thường xuyên tiếp xúc, trao đổi và hòa nhập tạo ra một khu vực văn hóa riêng. Ví dụ như nền văn hóa Đông Nam Á cổ truyền của cư dân trồng lúa nước, sống trong hệ sinh thái phổ tạp và gió mùa nhiệt ẩm. Và mỗi cộng đồng người, mỗi dân tộc sống trong một phạm vi nhỏ hơn, trong một quốc gia, lại tạo ra một nền văn hóa riêng mang bản sắc dân tộc độc đáo riêng của mình.

Tính đa dạng của văn hóa xuất phát từ tính muôn vẻ của tự nhiên, tính phức tạp, phong phú của xã hội, tính không đồng đều, không giống nhau của bản thân con người mang thể trạng và tâm thức khác nhau.

Vậy bản sắc văn hóa là những nét văn hóa riêng làm thành hệ giá trị được một dân tộc chấp nhận, được xem như phù hợp và thích hợp, được đem vào vận hành nhằm thỏa mãn nhu cầu sống và phát triển của dân tộc mình trong nền cảnh lịch sử tương ứng.

Trong bản sắc văn hóa dân tộc chứa đựng tính nhân loại, tính khu vực và tính tộc người, ở đó tính nhân loại và tính khu vực được đa dạng hóa, được biến dạng, cụ thể, được kết hợp với cái riêng dân tộc mà dân tộc đó sáng tạo ra trong những hoàn cảnh lịch sử riêng của nó. Tất cả những cái đó làm thành bản sắc văn hóa của dân tộc, chứ bản sắc dân tộc không phải chỉ là những cái riêng của dân tộc đó nghĩ ra và làm ra. Như vậy, có thể hình dung *bản sắc dân tộc của văn hóa như*

https://tieulun.hopto.org

một vòng tròn chính tâm đa sắc, hội kết và chiết xuất muôn vàn vòng sáng đa sắc của văn hóa nhân loại.

Bản sắc văn hóa dân tộc là hệ thống các giá trị văn hóa mà mỗi dân tộc chấp nhận. Tất nhiên nói "giá trị" ở đây, ta không hề dùng khái niệm đó theo nghĩa *giá trị học* (axiologic), nghĩa là tiến bộ hay không tiến bộ, theo nhận thức chủ quan của chúng ta. Mỗi dân tộc có một bản sắc văn hóa riêng gồm những giá trị phù hợp với nó, kể cả những giá trị trung tính (neutre).

Ví dụ ăn là một nhu cầu sinh học. Nhưng ăn bốc, ăn đũa hay ăn bằng thìa thì đó là văn hóa. Và chúng ta không thể coi cách ăn nào là tiến bộ hơn cách ăn nào. Đó là những giá trị trung tính. Cũng như thế, cái đói là động lực sinh học, nhưng khẩu vị để thỏa mãn cái đói chính là văn hóa.

Nhưng nói như vậy không có nghĩa là tách rời tự nhiên và văn hóa. Người ta thường nói cái gì không phải tự nhiên thì là văn hóa. Nhưng có điều, văn hóa không thể tách rời với môi trường tự nhiên. Tất nhiên, văn hóa gắn liền với ứng xử, và ứng xử là cả thiên nhiên và xã hội. Và ứng xử thì phải có chuẩn mực của cộng đồng. Chính ở những chuẩn mực cộng đồng này, bản sắc văn hóa bộc lộ ra rõ ràng. Và sau cùng, chúng ta cần thấy rằng văn hóa cũng phụ thuộc vào lịch sử: lịch sử biến đổi và do đó, văn hóa cũng biến đổi theo, do những điều kiện mà lịch sử đưa lại.

Như vậy, chúng ta cần chú ý đến ba điểm:

1- Văn hóa và môi trường tự nhiên:

Trong thư Triệu Đà gửi cho vua Hán có câu: *"Âu Lạc ở phía Tây, ở trần mà cũng xưng vương"*. Chắc là câu đó

https://tieulun.hopto.org

không tránh khỏi có ý miệt thị. Nhưng *ở trần* ở nước Âu Lạc, và trước đó, ở thời đại các vua Hùng, thì là một đặc điểm gắn liền với văn hóa, với bản sắc văn hóa: ở trần đóng khố đối với nam và mặc váy đối với nữ. Đóng khố mặc váy thì ở nông thôn Việt Nam cho đến trước Cách mạng tháng Tám còn rất phổ biến. Chúng tôi nghĩ rằng điều đó phù hợp với điều kiện khí hậu. Đó là nói chuyện cái mặc. Cũng như vậy, trong cái ăn, bát canh có vị trí quan trọng trong bữa cơm Việt Nam. Chan canh là cách ăn đặc biệt Việt Nam. Lấy ví dụ như người Nhật, họ không bao giờ chan lẫn cơm với canh mặc dầu nước này cũng ăn cơm và ăn canh. Và trong các thứ rau làm canh, người Việt lại thích loại rau nhớt như rau mồng tơi, rau đay...Cũng lại do điều kiện tự nhiên.

Tất nhiên, cũng do điều kiện khí hậu, giữa các vùng có khác nhau. Miền Nam, như hiện nay, thích uống trà đá, còn miền Bắc, thì lại thích trà nóng. Nhưng nhìn chung, cần chú ý môi trường tự nhiên đối với văn hóa.

Môi trường tự nhiên, từ thời dựng nước đến nay, lại ít thay đổi. Do đó, nhiều yếu tố bản sắc văn hóa gắn liền với môi trường, có lẽ là ít thay đổi.

2- Văn hóa và môi trường xã hội:

Môi trường xã hội thì biến đổi có phần nhanh hơn môi trường tự nhiên. Thế nhưng ở Việt Nam, văn hóa nói chung là văn hóa xóm làng và văn hóa nông nghiệp. Cho đến nay, tình hình đó không có mấy thay đổi.

Cái mô hình làng, liên làng và trên đó là siêu làng, vẫn là cái mô hình đã hình thành từ ngày lập nước cho đến hôm nay.

Các chuẩn mực văn hóa vẫn được quy định bằng

https://tieulun.hopto.org

thói quen, phong tục, cấm kỵ đã hình thành từ nghìn xưa. Mà chuẩn mực là việc áp dụng các giá trị vào đời sống.

"Miếng giẻo là đầu câu chuyện", "Một miếng giữa làng bằng sàng trong bếp", "Một giọt máu đào hơn ao nước lã", v.v và v.v. là những ứng xử mà chúng tôi nghĩ rằng đó là những chuẩn mực khá bền vững. Và suy cho cùng, những chuẩn mực đó chắc đã nảy sinh từ thời dựng nước. Ví dụ: Mối quan hệ giữa họ và làng ở Việt Nam, không bao giờ công xã láng giềng hay công xã nông thôn trở nên thuần nhất, mà vẫn gắn liền với công xã thị tộc, nghĩa là vai trò của huyết tộc bao giờ cũng lớn. Chắc ai cũng biết rằng cho đến nay, ở nông thôn vẫn còn các "chi bộ họ ta".

Nói như vậy là phải nói đến nguyên nhân lịch sử. Đáng lý ra, khi nhà nước đã xuất hiện, thì các tàn dư thị tộc, các cơ sở cộng đồng dần dần biến đi. Nhưng ở Việt Nam lại khác. Các cuộc xâm lược đã buộc các yếu tố cộng đồng phải cố kết lại. Và trong một lịch sử mà các cuộc đấu tranh chống ngoại xâm xảy ra liên miên thì các yếu tố cộng đồng phải tồn tại lâu dài. Trước quyền lợi của dân tộc thì cá nhân phải quên đi và cộng đồng là trên hết.

Vì vậy, nhìn nhận về văn hóa, về bản sắc văn hóa, chúng ta không nên quên điều kiện lịch sử và xã hội.

3- Bản sắc văn hóa dân tộc cũng thay đổi:

Đi tìm bản sắc văn hóa, ta thường đi tìm những hằng số của văn hóa. Ta hãy nghe Trần Văn Khê nói: *"Khi người phụ nữ Việt Nam mặc áo dài, khác với* kimônô *của Nhật, áo* sari *của Ấn Độ, áo dài "xẻ từ đùi tới chân" như áo Thượng Hải, chúng ta cho rằng áo dài*

https://tieulun.hopto.org

có tính dân tộc. Ai thấy áo dài cũng biết ngay là áo của dân tộc Việt Nam. Khi chúng ta ăn thịt kho, cá kho bằng nước dừa xiêm, có bỏ nước màu khác hẳn với thịt heo xào "chua ngọt" và cá chưng tương của người Trung Quốc, thì thịt kho, cá kho đã mang tính "dân tộc" Việt Nam. Nói chi đến cách gói "nem chua", thì các dân tộc Trung Quốc, Nhật Bản, Triều Tiên, Thái Lan nhất định không biết làm món ấy. "Nem chua" rất đậm màu dân tộc Việt Nam".

Nhưng ta bỗng tự hỏi rằng cái áo dài Việt Nam kia có từ bao giờ? Cái áo dài đó sản sinh ra gần đây thôi, chứ đâu có phải từ đầu. Thế mới biết, trong các yếu tố bản sắc dân tộc, có những cái xuất hiện sau, có những cái hấp thụ từ bên ngoài nhưng cải biên đi, phù hợp với con người Việt Nam. Có người nói rằng văn hóa Việt Nam vốn là thuộc nền văn hóa Đông Nam Á, rồi sau đó do ảnh hưởng của văn hóa Trung Quốc, văn hóa Việt Nam chuyển dần sang văn hóa Đông Á.

Chúng ta cần phân tích rõ điều này. Lấy ví dụ trong âm nhạc. Có người cho rằng dưới ảnh hưởng của Trung Quốc, chúng ta mới có thêm đàn đáy, đàn nguyệt... Nhưng cũng có người cho rằng đàn đáy của Trung Quốc (*tam huyền cầm*) và Mông Cổ (*sandfe*) bịt bằng da trăn, thùng đàn *shamisen* của Nhật bịt bằng da mèo ở phía mặt và da chó ở lưng. Còn đàn đáy Việt Nam, tuy cũng có ba dây nhưng rất khác các loại đàn trên. Đàn nguyệt Việt Nam cũng không giống đàn nguyệt cầm (*yuegin*) Trung Quốc. Nguyệt cầm Trung Quốc có cần đàn ngắn, phím không cao, đàn có chữ chuyển, thiếu chữ nhân. Do đó đàn đáy, đàn nguyệt phải coi là có tính dân tộc. Và gần đây thôi, ta lại phải nói đến đàn ghi-ta phím lõm dùng cho hát cải lương.

https://tieulun.hopto.org

Do đó không nên đối lập sự vay mượn và sự biến đổi sáng tạo. Tất cả cái đó, đều có thể làm cho bản sắc văn hóa dân tộc thêm giàu có.

Điều đáng chú ý là lúc nào thì yếu tố ngoại sinh vay mượn của người đã trở thành yếu tố nội sinh của dân tộc mình.

Bản sắc văn hóa Việt Nam được hình thành và phát triển đến nay, trong suốt 4.000 năm lịch sử, từ thời kỳ dựng nước và giữ nước đầu tiên của dân tộc. Nền văn hóa đó, mà những yếu tố làm thành bản sắc luôn được tuyển chọn, luôn được đổi mới, thêm giàu có, đầy sức sống và phát triển vươn lên không ngừng.

Văn hóa Việt cổ, ở cái buổi sinh thành và tuổi ấu thơ, mang ý nghĩa là nền tảng, giá đỡ và bệ phóng cho sự cất cánh của dân tộc và văn hóa ở các thời kỳ lịch sử tiếp theo. Bởi vậy, tìm về cội nguồn và nhận ra cái cốt lõi đầu tiên của bản sắc văn hóa Việt Nam là việc làm hết sức quan trọng và cần thiết nhằm kế thừa, bảo vệ, đổi mới và phát huy những tinh hoa, đẩy lùi, loại bỏ những cái lạc hậu, khiến văn hóa thực hiện được các chức năng làm nền và định hướng cho cách ứng xử (thể hiện ở tâm hồn, đạo lý, lối sống, hành vi...) của mỗi cá nhân và của cộng đồng hướng tới cái *chân*, *thiện*, *mỹ* trong quan hệ với mình, với người, với xã hội và với tự nhiên.

Nhưng thành tựu cơ bản nhất, di sản quý giá nhất mà người Đông Sơn để lại cho hậu thế là ở chỗ họ đã tạo lập được, đã định hình được những đường nét lớn của nền văn hóa mang đậm đà bản sắc dân tộc mà ở đó cái thần của nó được hun đúc từ hệ thống những giá trị, những *bản tính*, những *phẩm chất*, những *tính cách*, những *truyền thống* về:

https://tieulun.hopto.org

- Đức tính *kiên nhẫn*, cần cù lao động, kiên định, kiên trì, nhẫn nại, chịu đựng gian khổ khi phải đối mặt với một thiên nhiên hà khắc: lũ lụt lắm, hạn hán nhiều, tàn phá công trình thủy lợi, mùa màng, cũng như chịu đựng đau khổ khi phải tạm sống dưới ách áp bức của kẻ thù.

- Mặt đối lập với kiên nhẫn là kiên quyết, là kiên cường, là thế vùng lên, đổi thay sự vật. Kiên cường khắc phục thiên nhiên bằng ra sức đắp đê, khơi mương, làm mới những cái bị phá hoại nhằm có được những vụ mùa bội thu. Kiên quyết chống lại kẻ thù, giành lại độc lập, tự do. Người xưa đã lấy hình tượng con rùa và con cóc để biểu trưng cho đức tính đó. (Cóc trên các trống đồng Đông Sơn, rùa trên khóa thắt lưng Làng Cả).

- *Tinh thần tập thể, tính cộng đồng* được gói lại trong chữ Công, và được mở ra ở hai vế: công cộng và công ích. Từ đó toát lên vẻ đẹp của tâm hồn Việt Nam đọng lại trong hai tiếng trách nhiệm. Đức tính này được tạo ra do nhu cầu khách quan.

Nền sản xuất nông nghiệp trồng lúa nước đòi hỏi phải tuân thủ sít sao tính thời vụ: từ khâu làm đất đến khâu thu hoạch, không thể để chậm trễ ở khâu nào. Nông nghiệp lúa nước cũng đòi hỏi việc bảo đảm có nước đầy đủ, không thừa, không thiếu cho cây lúa sinh trưởng. Muốn vậy phải đắp đê phòng lụt, be bờ giữ nước, đào mương dẫn nước. Công việc này đòi hỏi sức lực của nhiều người, đòi hỏi sự hiệp lực của cả làng xã hay liên làng xã.

Cũng vậy, việc chống lại một đối phương lớn mạnh hơn mình gấp nhiều lần, lại thường xuyên đe dọa xâm lấn. Để chống lại có hiệu quả, ắt hẳn phải cần đến công sức của cả cộng đồng.

https://tieulun.hopto.org

Trong bối cảnh sống như vậy thì cái cộng đồng bao giờ cũng vượt lên trên cái cá thể. Từ đó, cái nghĩa vụ, cái vị tha được nhấn mạnh, được đề cao trước cái vị kỷ. Cái ý niệm sống ở làng, một miếng giữa làng, trở thành chuẩn mực ứng xử của người Việt Nam chắc hẳn có cội rễ từ thời dựng nước đầu tiên đó.

- *Lòng nhân ái, khoan dung*, sống rộng bụng, có tình nghĩa là truyền thống quý báu của nhân dân ta. Tính nhân bản này, được nảy sinh từ tính ôn nhu của người làm nông nghiệp lúa nước, hẳn đã được hình thành từ thời Đông Sơn. Chính cái công việc làm ăn đầy vất vả và nhiều éo le này, cái thực tiễn "ba tháng trồng cây không bằng một ngày trông quả" này, khiến con người sống trong thấp thỏm lo âu, trước những tai họa như "nước lụt thì lút cả làng" không chỉ ập đến với riêng ai, đã khiến con người ý thức được phải đùm bọc lẫn nhau.

- Tính cách *mềm dẻo*, lối ứng xử *linh hoạt*, không câu nệ cũng bắt nguồn từ hoàn cảnh sống của người Đông Sơn. Một tấc đất có giá trị như một tấc vàng này vì con người phải đổ nhiều mồ hôi triệt để tận dụng nó để trồng cấy mọi thứ có thể trồng, cần trồng đỗ bên ngô, cần đưa cây lúa lên cao, xuống trũng, cải biến giống làm nảy sinh nhiều giống lúa mới thích nghi với sinh thái. Về mặt xã hội, sống bên cạnh một nước lớn, có nền văn minh rực rỡ, người Việt cổ muốn tồn tại, giữ được cái TA, dĩ nhiên là phải có thái độ ứng xử linh hoạt, không thể cứng khi cần mềm, không thể *bài* khi cần *nhập*. Chấp nhận nhân nhượng để tránh tổn thất vô ích. Có bản lĩnh, tiếp thu có chọn lọc để làm phong phú mình. Từ thực tiễn cuộc sống đó đã đẻ ra nghệ thuật ứng xử như nước ấy. Và con rắn - biểu tượng của nước, cũng được người Đông Sơn lấy làm biểu tượng cho tính

https://tieulun.hopto.org

cách này. Người ta đã tạc tượng những đôi rắn quấn nhau, mồm đỡ lấy chân voi hoặc chân báo làm thành chuôi những con dao găm được các chiến binh Đông Sơn mang bên người như một vũ khí tự vệ, cũng như một thứ bùa hộ mệnh.

- Triết lý *dung hợp* được biểu hiện trong chữ Hòa cũng góp tạo bản sắc văn hóa Việt Nam. Khi trở thành dân tộc, người Việt cổ vốn là một cộng đồng nhỏ bé bên cạnh một nước lớn mạnh, nhưng nhờ lòng yêu quê hương thiết tha, mảnh đất đã phải đổ biết bao mồ hôi, sôi biết bao nhiêu nước mắt mới có được, đã khiến người Việt Nam sớm có tinh thần độc lập, ý chí tự cường, tự khẳng định cái TA, tự tạo cho mình một chỗ đứng dưới bầu trời. Xuất phát từ ý thức đó, trong bối cảnh lịch sử đó, người Việt cổ đã tìm mọi cách để tạo sức mạnh cho mình, đã thâu tóm mọi cái hay của người cũng như đã đồng tâm hiệp lực trong lao động, đoàn kết trong đấu tranh chống xâm lược. Tư duy dung hòa chi phối toàn bộ văn hóa truyền thống Việt Nam (Hà Văn Tấn). Vốn có bản lĩnh và ý chí tạo lập cho mình một nền văn hóa có sức sống mạnh mẽ, lại được tư tưởng *HÒA* dẫn dắt, người Việt Nam đã tạo được một biệt tài riêng, một tính cách riêng độc đáo là biết biến cái của người thành của mình (Phan Ngọc).

- *Dũng cảm* cũng là một phẩm chất, một tư chất Việt. Phẩm chất này cũng được nảy sinh trong những bối cảnh tự nhiên và xã hội được phân tích ở trên. Thời đại Đông Sơn, là thời đại mà nhiều cộng đồng người trong khu vực chuyển mình thành giai cấp, thành quốc gia - dân tộc. Mà quốc gia không phải là cộng đồng văn hóa tự nhiên, mà là một cộng đồng quyền lực...chỗ dựa chủ yếu của quyền lực là sức mạnh quân

https://tieulun.hopto.org

sự. *"Chiến tranh là biện pháp thường dùng để mở rộng hay bảo vệ biên giới vì lợi ích quốc gia"* (Nguyễn Tấn Đắc). Sức mạnh quân sự được thể hiện ở cả hai mặt vật chất và tinh thần, vũ khí, kỹ thuật quân sự và lòng dũng cảm, mưu lược. Ở người Đông Sơn cả hai mặt của sức mạnh đó đều được thể hiện rất rõ và cái nọ nói lên cái kia.

Tóm lại, đi vào lớp văn hóa đầu tiên - lớp văn hóa thuộc văn minh sông Hồng, chúng ta thấy người Việt cổ thời Đông Sơn đã tạo được một phổ sắc mà nhiều sắc màu trong đó góp tạo thành bản sắc của văn hóa Việt sau này.

Và khảo cổ học chứng tỏ được khả năng *"...góp phần xác định tính chất và truyền thống của nhân dân Việt Nam, bản lĩnh và tâm hồn của dân tộc Việt Nam. Nó chứng tỏ, trong lĩnh vực của mình, những đức tính cổ truyền của nhân dân Việt Nam là cần cù, dũng cảm, sáng tạo, có sức sống mãnh liệt, có tinh thần tập thể trong lao động và đoàn kết trong chiến đấu chống ngoại xâm v.v."* (Trường Chinh). Những tính cách, phẩm chất, truyền thống và đức tính cổ truyền đó chính là những sắc màu, là bản sắc của văn hóa Việt cổ, mà chúng ta đang ra sức nghiên cứu. Đó là những mặt tốt cần nhấn mạnh, cần đề cao, cần phát huy. Song nói như vậy không có nghĩa là trong những hằng số văn hóa không có những mặt hạn chế, mặt không tốt. Bởi lẽ sự vật đều có hai mặt đối lập luôn chuyển hóa lẫn nhau và mọi cái tồn tại đều có giới hạn của nó, quá đi đều có khả năng không còn là nó nữa. Vấn đề phụ thuộc vào cách nhìn nhận (biện chứng hay máy móc) và vào khả năng điều tiết của con người (nắm được và làm theo quy luật hay chủ quan duy ý chí). Và khi nói đến một phẩm chất, một tính

https://tieulun.hopto.org

cách hay một truyền thống, nó dễ là cái này, dễ là cái kia, có nghĩa là chúng ta mới chỉ nói đến khả năng. Và mỗi khi mới chỉ là khả năng (dù ít dù nhiều) thì đâu được coi là cái tất yếu. Khi xác định một loại hành vi nào đó là phẩm chất hay là tính cách của một dân tộc có nghĩa là chúng ta phải định được tính trội của hành vi đó và sự tồn tại của nó phải ở bộ phận đa số của dân tộc đó.

Đức tính kiên nhẫn cũng vậy, tự nó không thể đẻ ra nhu nhược, an phận, cam chịu, cùng lắm chỉ là nhẫn nhục để chờ thời cơ. Trong một con người hay một bộ phận của cộng đồng có thể có đức tính yếu hèn này, song người Việt Nam nói chung là một dân tộc kiên cường, bất khuất. Nếu khác đi hẳn dân tộc đó đã bị đồng hóa, diệt vong.

Lễ hội, cúng giỗ là một hành vi đẹp về tưởng nhớ tổ tiên, những người anh hùng có công với nước. Song cúng bái tràn lan, sùng bái mọi thứ đều cho là thiêng, là thần bí... lại là biểu hiện của mê tín dị đoan, một hoạt động mê hoặc làm tâm thức con người u tối, cần bài trừ.

Cũng vậy, tính dung hòa là giá trị căn bản của văn hóa Việt Nam, nó giúp làm giàu và mạnh cho nền văn hóa và cho dân tộc. Bản tính này đôi khi hoặc dễ (song không nhất thiết) dẫn tới thỏa hiệp, ba phải. Điều đó nhắc nhở con người cần phải cẩn thận, cảnh giác, đề phòng, phải biết điều tiết đúng mức.

Tuy nhiên, có và cần chỉ ra những mặt yếu do hoàn cảnh và điều kiện khách quan, hạn chế của lịch sử đem lại và để lại. Ví như tác phong sống lề mề, chậm chạp, không tiếc thời gian "tháng Giêng là tháng ăn chơi" còn gặp khá phổ biến hiện nay có nguyên nhân

https://tieulun.hopto.org

sinh thành trong môi trường tự nhiên và hoàn cảnh kinh tế của một xã hội trồng lúa nhiệt đới: cảnh thanh bình của đồng quê, những chu kỳ nghỉ của sản xuất, những dịp nông nhàn, mà kinh tế phụ lại ít phát triển và phương thức tiến hành làm ra sản phẩm cũng không đòi hỏi khẩn trương, chuẩn xác về thời gian.

Nền kinh tế tự cấp tự túc tồn tại lâu dài, tự nó mang tính khép kín tương đối khiến lưu thông, thương mại và kinh tế thị trường hàng hóa nói chung kém phát triển.

"Phép vua thua lệ làng", là chuẩn mực ứng xử của nền dân chủ xóm làng, một thời đã giữ được an bình cho người dân. Hẳn không mấy thích hợp với đổi mới ngày nay. Cần pháp luật: một sự quy định tối thiểu của phẩm chất mà mọi người nhất thiết phải tuân theo (Cao Xuân Phổ).

Sự phân công xã hội giữa nông nghiệp và công nghiệp, giữa lao động cơ bắp và lao động trí óc diễn ra chậm chạp ở nước ta rõ ràng đã dẫn tới sự phát triển yếu về khoa học tự nhiên, sự hình thành chậm chạp tầng lớp trí thức chuyên sản xuất sản phẩm tinh thần, văn hóa làng nói chung mang màu sắc dân gian tuy khỏe khoắn mộc mạc, đáng yêu nhưng thiếu tinh tế sâu sắc, thông tuệ cao. Nhưng biết làm sao được, vì như Mác đã nói, con người sống trong những điều kiện mà nó gặp chứ không sống trong điều kiện mà nó chọn. Lịch sử là như vậy. Nhưng giờ đây, nếu hiểu sâu sắc cơ bản bản sắc văn hóa Việt Nam, chúng ta có thể tìm ra các biện pháp để bảo vệ và phát huy các tinh hoa và đẩy lùi các tao phách của văn hóa truyền thống.

https://tieulun.hopto.org

VỀ SỰ HÌNH THÀNH BẢN SẮC DÂN TỘC VIỆT NAM (*)

Bản sắc dân tộc, tính cách dân tộc, tâm lý dân tộc là những vấn đề chung có ý nghĩa lý luận và phương pháp luận cần phải được làm sáng tỏ trước khi chúng ta bàn đến bản sắc dân tộc Việt Nam, tính cách, tâm lý dân tộc Việt Nam.

Những vấn đề này hiện nay đang thu hút sự chú ý của nhiều nhà lý luận mác-xít. Chẳng hạn, nhà tâm lý học xã hội Liên Xô I.S. Kôn đã viết một bài báo mà đầu đề là một câu hỏi: *"Tính cách dân tộc - huyền thoại hay thực tế ?"* Ông viết: *"Nếu chúng ta hiểu tính cách dân tộc là một bản chất không thay đổi nào đó, vốn sẵn có của tất cả mọi người trong một dân tộc nhất định, bản chất ấy phân biệt họ với tất cả những nhóm tộc người khác, và quyết định một cách kín đáo hành vi xã hội của họ, thì trên quan điểm khoa học, đó là huyền thoại. Nhưng giống như mọi huyền thoại tâm lý-xã hội, nó phản ánh*

(*) Đã in trong *Thông tin Khoa học giáo dục*, số 12, 1987.

https://tieulun.hopto.org

một thực tế lịch sử nhất định: sự cộng đồng, những nét tâm lý được hình thành và lĩnh hội trong quá trình phát triển lịch sử nói chung và những phương thức hành động được củng cố bởi ý thức tự giác của nhóm" [1]

Chính Stalin đã đưa dấu hiệu tâm lý dân tộc vào định nghĩa dân tộc: *"Cộng đồng tâm lý biểu hiện trong cộng đồng về văn hóa"*. Nhưng hiện nay có nhiều người phê phán định nghĩa của ông. Riêng về mặt cộng đồng tâm lý dân tộc, có người cho rằng nếu dựa vào luận điểm của Lê-nin, trong văn bản của một dân tộc có hai nền văn hóa, vậy thì cũng không thể nói về mặt cộng đồng tâm lý: *"Dân tộc bao gồm các giai cấp có những nhu cầu, những lợi ích đối lập nhau dĩ nhiên là không thể có chung một nếp tâm lý"* [2].

Vậy phải chăng có cái gọi là tâm lý dân tộc, tính cách dân tộc? Theo tôi có tính cách dân tộc và tâm lý dân tộc. Marx, Engels đã nói nhiều đến vấn đề này. Chính trong tác phẩm *"Tình hình nước Anh"*, Engels đã nói về sự khác nhau giữa tính cách dân tộc Anh với tính cách dân tộc Đức và Pháp. Trong cuốn *"Tình cảnh giai cấp lao động Anh"*, ông đã phân biệt tính cách dân tộc Anh và Ailen. Như vậy theo Engels là có tính cách dân tộc. Đương nhiên, không nên tuyệt đối hóa đối lập các mặt hay một địa điểm ở dân tộc này với các dân tộc khác, và không đối lập với đặc điểm giai cấp.

---

[1] I.S. Kôn: *Tính cách dân tộc - huyền thoại hay thực tế?* Tạp chí Văn học nước ngoài, số 9 – 1968, tr 228.

[2] S.T. Kantahjan: *Chủ nghĩa Lênin bàn về bản sắc dân tộc và các con đường hình thành cộng đồng người quốc tế*, Moskva, 1976, tr 108.

https://tieulun.hopto.org

Tâm lý là của nhóm, nhưng qua giao tiếp giữa các nhóm, dẫn đến sự lan tỏa giữa các nhóm, tạo ra những nét chung – tâm lý cộng đồng, đồng thời cũng tạo ra những sự biến thiên nào đó. Tâm lý dân tộc biểu hiện trong phong cách tư duy, lối ứng xử (hay hành vi), đồng thời biểu hiện ra trong tình cảm dân tộc. Nó bị chế ước bởi các điều kiện tự nhiên mà trong đó cộng đồng đang tồn tại, điều kiện xã hội và điều kiện lịch sử. Mà các điều kiện này có những yếu tố ổn định, có những yếu tố luôn luôn vận động và phát triển. Do đó khi nghiên cứu, cần phải thấy tính cách dân tộc và tâm lý dân tộc là có biến chuyển.

Không phải mỗi dân tộc chỉ có những đặc điểm tâm lý riêng mà không có cái chung với các dân tộc khác. Nhưng ngay cả những đặc điểm chung của nhiều dân tộc khi có ở một dân tộc nào đó cũng trở thành một bộ phận của tâm lý dân tộc đó, cấu thành nên cái riêng của chính dân tộc đó [1].

Tâm lý dân tộc, tính cách dân tộc là một hệ thống các yếu tố mà sự khác nhau giữa các dân tộc là do yếu tố trội. Yếu tố trội này bị quy định bởi các điều kiện tự nhiên, xã hội và lịch sử như đã nói trên. Trong tâm lý dân tộc hay tính cách dân tộc, có cả những mặt tích cực lẫn những mặt tiêu cực. Ngay trong mặt tích cực hay tiêu cực đó cũng phải hiểu thật biện chứng, tức là trong

---

[1] Về vấn đề tâm lý dân tộc, có thể đọc N. Dzhanzizin: *Bản chất của tâm lý dân tộc*, Alma Ata, 1971.

[2] Hà Văn Tấn: *Biện chứng của truyền thống*, Tạp chí Cộng sản, số 3, 1981, tr 50-54.

https://tieulun.hopto.org

mặt tốt cũng có những cái chưa tốt, hoặc tốt lúc này, xấu lúc khác, và ngược lại. Như vậy, bất cứ truyền thống văn hóa lịch sử nào cũng có mặt tích cực và mặt tiêu cực[2]. Và tại thời điểm lịch sử này, những nét tâm lý truyền thống nào đó được xem là tích cực nhưng sang giai đoạn lịch sử khác có thể bị xem là tiêu cực hoặc ngược lại.

a/ Dân tộc Việt Nam hình thành và phát triển trong những điều kiện tự nhiên, xã hội và lịch sử cụ thể, chịu sự chi phối mạnh mẽ của cả ba yếu tố này. Nhưng theo tôi vai trò của các yếu tố này là không như nhau. Điều kiện tự nhiên đó ảnh hưởng không nhỏ đến văn hóa của dân tộc, do đó cũng ảnh hưởng không nhỏ đến tính cách, tâm lý dân tộc, điều kiện tự nhiên như nhiệt, ẩm, gió mùa, cùng với nền văn minh trồng lúa nước là những yếu tố ảnh hưởng rất sâu đậm đến đời sống văn hóa vật chất và tinh thần của người Việt nói riêng, người Đông Nam Á nói chung [1]. Nhưng cũng là dân trồng lúa nước, cũng sống trong điều kiện tự nhiên tương đối giống nhau, tại sao người Việt có nhiều đặc điểm về văn hóa, tính cách khác với người Ấn Độ, người Lào và các dân tộc phía nam Trung Quốc. Phải chăng đó là do điều kiện xã hội và lịch sử cụ thể của từng dân tộc đó quy định? Yếu tố xã hội và yếu tố lịch sử là yếu tố quyết định, chi phối nhiều nhất các đặc điểm tâm lý dân tộc, tính cách dân

[1] Có thể xem Hà Văn Tấn: *Các hệ sinh thái nhiệt đới với tiền sử Việt Nam và Đông Nam Á*, tạp chí Khảo cổ học, số 3, 1982.

https://tieulun.hopto.org

tộc, bản sắc dân tộc. Nền văn hóa Việt Nam về cội nguồn vốn dĩ là nền văn hóa thuộc vùng Đông Nam á. Nhưng sau đó, do sự xâm lược của nhà Hán, cùng với sự xâm nhập của văn hóa Hán, nền văn hóa Việt Nam tiếp tục biến đổi theo hướng tiếp tục mang thêm các đặc điểm vùng Đông Á. Hiện tượng này rõ ràng chịu sự chi phối nhiều nhất của điều kiện lịch sử-xã hội (ví dụ: các dân tộc Tây Nguyên sử dụng các nhạc cụ mang những đặc trưng của nền văn hóa Đông Nam Á, còn người Kinh dùng đàn thập lục mang đặc trưng của nền văn hóa Đông Á).

b/ Dân tộc Việt Nam là một dân tộc nông dân theo hệ thống nông nghiệp kỹ thuật cũ, đa canh, trồng lúa nước. Dân tộc Việt Nam hình thành sớm và luôn phải làm các cuộc chiến tranh giữ nước. Đây là những đặc điểm lớn nhất, ảnh hưởng quyết định đến sự hình thành tính cách người Việt Nam, tâm lý người Việt Nam, hay nói cụ thể hơn là quy định nếp cảm, nếp nghĩ của người Việt.

Chiến tranh liên miên, đó là lý do chủ yếu tạo nên tính bất thường trong lịch sử phát triển xã hội Việt Nam. Nó để lại dấu ấn rất đậm nét lên toàn bộ nền văn hóa nói chung và đời sống tâm lý nói riêng của người Việt Nam. Đây thực tế không có định luật xã hội nào biểu hiện chính thường như ở những nơi khác. Tất cả cơ cấu kinh tế - xã hội thường bị chiến tranh làm gián đoạn, hay phát triển chậm lại, thậm chí ngay từ lúc phôi thai hoặc vừa mới hình thành. Do vậy kết cấu kinh tế - xã hội của Việt Nam chưa bao giờ đạt được sự phát triển đến đỉnh điểm của sự chín muồi ở tất cả các giai đoạn vận động của nó.

https://tieulun.hopto.org

Tuy nhiên, theo chúng tôi, khi nghiên cứu đặc điểm dân tộc, có một điểm có thể khẳng định được, có thể tin được là: Việt Nam có một cộng đồng văn hóa khá rộng lớn đã hình thành vào nửa đầu thiên niên kỷ thứ nhất trước Công nguyên và phát triển rực rỡ vào giữa thiên niên kỷ thứ nhất trước Công nguyên, đó là văn hóa Đông Sơn. Trong thời kỳ Tiền Đông Sơn, chưa có một văn hóa nào phân bố rộng lớn như vậy. Theo những tài liệu nghiên cứu mà chúng tôi có được thì những con đường phát triển văn hóa Tiền Đông Sơn khác nhau tại các khu vực khác nhau (lưu vực sông Hồng, sông Mã, sông Cả...) cùng tiến lên Đông Sơn. Có thể ví như các dòng sông đổ vào một biển. Chúng tôi coi đó là thời kỳ các bộ lạc tiến lên dân tộc như trong các tác phẩm của Marx và Engels đã bàn tới [1].

Cộng đồng văn hóa Đông Sơn phát triển cao so với các nền văn hóa khác đương thời trong khu vực, có nhiều nét độc đáo riêng nhưng vẫn mang nhiều đặc điểm đặc trưng của văn hóa vùng Đông Nam Á. Có thể lúc này có sự ra đời của nhà nước "phôi thai" đầu tiên của Việt Nam. Nhà nước phôi thai đó được hình thành như một cộng đồng siêu làng. Trong đó có nhiều làng, giữa các làng có mối liên hệ liên làng và siêu làng. Đây là cái lõi kết tinh đầu tiên của người Việt cổ được hình thành.

Trước khi đi đến sự hội tụ để hình thành nền văn hóa Đông Sơn, từ văn hóa Phùng Nguyên đã có sự giao

[1] Hà Văn Tấn: *Về khái niệm "dân tộc" của Marx và Engels và sự hình thành dân tộc Việt*, Tạp chí Dân tộc học, số 2, 1980.

https://tieulun.hopto.org

lưu với văn hóa Hán (thời Ân Thương). Nhưng trong suốt quá trình đi lên văn hóa Đông Sơn và kể cả thời kỳ phát triển rực rỡ của văn hóa Đông Sơn, ảnh hưởng của văn hóa Hán là không lớn. Chưa thể nói là có sự tiếp biến (*acculturation*) với văn hóa Hán. Nhưng sau đó cuộc xâm lăng của người Hán, người Hán trực tiếp thống trị (Bắc thuộc) thì một *aculturation* cưỡng bức đã xảy ra. Và để chống lại sự xâm lăng, chống đồng hóa, người Việt Nam phải cố kết lại mà lúc này phương thức chủ yếu là duy trì các yếu tố cộng đồng có nguồn gốc nguyên thuỷ đáng lẽ ra phải tan rã theo đúng quy luật.

Nước, tức thể cộng đồng siêu làng, đã mất nhưng hình ảnh của nó vẫn còn trong những người dân của làng. Lại bắt đầu một cuộc vận động đưa mối liên hệ làng - liên làng gắn bó trở lại, nhằm khôi phục cộng đồng siêu làng đã mất. Chỉ có sự cố kết thể cộng đồng mới tạo ra "sức mạnh chống xâm lược". Ý thức cộng đồng này là điểm xuất phát, là cơ sở phát triển chủ nghĩa yêu nước và ý thức dân tộc. Nhưng đồng thời cũng phải thấy rằng nhiều yếu tố cộng đồng được duy trì trong trường kỳ lịch sử chống xâm lược của dân tộc ta có nguồn gốc nguyên thuỷ và đã bị biến dạng đi trong quá trình phát triển của dân tộc, đã bị giai cấp thống trị lợi dụng. Từ đây chúng ta cho rằng tính cộng đồng cao là một nét tâm lý, một nét tính cách Việt Nam, đó là mặt tích cực, song bên cạnh đó cũng có nhiều mặt hạn chế, đó là sự ức chế phát triển cá tính, kìm hãm sự phát triển của cá nhân (do cộng đồng không chấp nhận cá nhân ngoài cộng đồng và cá tính không phù hợp với "luật bầy đàn" của cộng đồng).

Mặt khác, cùng với sự duy trì thể cộng đồng, hệ thống nông nghiệp kỹ thuật cũ (chẳng thay đổi mấy qua

https://tieulun.hopto.org

hàng ngàn năm) cũng làm cho nhiều tàn dư nguyên thủy được bảo lưu lâu dài. Chiến tranh liên miên làm cho kinh tế luôn bị đình đốn, bị đẩy lùi, khoa học kỹ thuật kém phát triển cũng là một lý do khách quan khiến nhiều tàn dư nguyên thuỷ được bảo lưu.

Khoa học kỹ thuật kém phát triển kéo theo tư duy lô-gích kém phát triển. Đây là đặc điểm nổi bật trong tư duy của người Việt. Gần đây, nhiều nhà nghiên cứu coi tư duy lưỡng hợp (với hai cực đối lập, *dualisme, binaire*) là đặc điểm tư duy Việt Nam hay tư duy Đông Nam Á. Nhưng thực ra điều đó gần như là một đặc điểm trong tư duy của nhiều dân tộc nguyên thủy trên thế giới, chẳng hạn ở Nam Mỹ (xem các công trình nghiên cứu của Levi - Strauss). Chỉ khác là ở Việt Nam nó tồn tại khá lâu dài. Duy lý ít phát triển làm cho cách xem xét đánh giá các mối quan hệ, các sự vật, hiện tượng thường nặng tình hơn lý. Hình thức tư duy chủ yếu được sử dụng rộng rãi là tư duy cụ thể, tư duy hình tượng. Xem quy nạp là phương tiện truyền đạt, chứng minh tốt hơn diễn dịch[1]. Thích sùng bái và thần thánh hóa cũng là một nét tư duy có cội nguồn nguyên thủy. Các đặc điểm này làm thành một thứ "màng lọc chủ quan" có ảnh hưởng đến sự tiếp thu văn hóa bên ngoài.

Từ những nhận xét trên đây, chúng tôi thấy rằng trong điều kiện xã hội mà kinh tế kém phát triển, tư duy lý luận không phát triển, nhiều tàn dư nguyên thuỷ

[1] Xem thêm Hà Văn Tấn: *Bàn thêm về cội nguồn lịch sử của đặc điểm văn hóa Việt Nam*, Tạp chí Cộng sản, số 11, 1979.

https://tieulun.hopto.org

còn tồn tại (đặc biệt khá phổ biến trong nếp nghĩ, nếp cảm của mỗi người) thì đó là một khó khăn vô cùng lớn, đòi hỏi phải có sự nỗ lực phi thường mới có thể khắc phục được khi muốn biến dân tộc ta thành một dân tộc hiện đại.

https://tieulun.hopto.org

CHÙA VIỆT NAM (*)

Chùa Việt Nam - một cái nhìn chung:

Trong các kiến trúc tôn giáo ở Việt Nam, nơi thờ Phật được gọi là *chùa* phân biệt với *đền, miếu* hay *nhà thờ*, chỉ nơi thờ các vị thần trong các tín ngưỡng và tôn giáo khác. *Chùa* là một từ Việt Nam mà nguồn gốc của nó chưa được làm sáng tỏ. Rõ ràng từ *chùa* ít có khả năng có mối liên hệ từ nguyên với từ *tự* (sì - 寺) Trung Quốc. Có người cho rằng từ *chùa* bắt nguồn từ từ *thûpa* (tiếng Pa-li) hay *stûpa* (tiếng Sanskrit) của Ấn Độ, do chỗ chùa Việt Nam ban đầu có dạng tháp. *Thupa* hay *stupa* bị người Việt Nam rút ngắn, như theo thói quen của họ khi du nhập các từ nước ngoài đa âm tiết, chỉ còn lại *thu* hay *stu*, và từ đó, trở thành *chùa*. Nhưng đó cũng chỉ là một giả thuyết.

Để chỉ chùa thờ Phật, trong tiếng Việt cổ, còn có từ *chiền*. Ngày nay, từ này chỉ còn trong từ *chùa chiền*, chỉ chung các kiến trúc Phật giáo. Nhưng xưa kia, *chiền* có thể dùng độc lập, như "*chiền* vắng am thanh" trong bài phú *Cư trần lạc đạo* của Trần Nhân tông (1258-1308)

(*) Đã in trong *Chùa Việt Nam*, Nxb.Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1993

https://tieulun.hopto.org

hay "Cảnh ở tự *chiền*" trong *Quốc âm thi tập* của Nguyễn Trãi (1380-1442). Một số người cho rằng từ *chiền* có thể có gốc từ từ *cetiya, cetiyan* (Pali) hay *caitya* (Sanskrit), chỉ điện thờ Phật.

Phật giáo du nhập vào Việt Nam vào khoảng đầu Công nguyên, cũng từ đây, các ngôi chùa dần dần mọc lên, cho đến lúc, gần như mỗi làng có một ngôi chùa. Qua gần 2000 năm lịch sử Phật giáo Việt Nam, kiểu kiến trúc chùa cũng như Phật điện ở bên trong biến đổi cùng với thời gian và không gian. Nhưng dầu sự biến đổi đó đã xảy ra thế nào, chúng ta cũng nhận ra một số đặc điểm chung của chùa Việt Nam.

Việt Nam có câu tục ngữ *"đất vua, chùa làng"*. Điều này có nghĩa là ở Việt Nam, cũng như ở nhiều nước phương Đông, trong thời trung đại, toàn bộ đất đai trong cả nước là thuộc quyền sở hữu của nhà vua, còn ngôi chùa là thuộc về cộng đồng làng xã. Bên cạnh *đền, đình* thờ thần, *chùa* Việt Nam là nơi thờ Phật, và trong nhiều trường hợp, thờ cả thần. Có nhiều ngôi chùa lớn do nhà nước bỏ tiền xây dựng, nhưng tuyệt đại đa số, vẫn là những ngôi chùa làng.

Xây chùa bao giờ cũng là công việc trọng đại đối với dân làng quê Việt Nam. Trước tiên là phải chọn đất xây chùa. Việc chọn đất thường bị chi phối bởi quan niệm phong thủy (geomancy), cho rằng vị trí của chỗ ở, thế đất có một ảnh hưởng to lớn đối với con người sống trên đó. Quan niệm đó đã biểu hiện trong một câu thơ của Không Lộ (?-1119), nhà sư thời Lý: *"Tuyển đắc long xà địa khả cư"* nghĩa là "Chọn được thế đất rồng rắn, có thể ở yên". Ta có thể thấy rõ cách chọn đất làm chùa theo quan niệm phong thủy qua một đoạn trong sách *An*

https://tieulun.hopto.org

tượng tam muội tập, theo bản in thời Nguyễn cất giữ ở chùa Xiển Pháp, thôn An Trạch, ở bên phải Văn Miếu, Hà Nội: *"Xây dựng chùa, phải chọn đất tốt, ngày tốt, giờ tốt. Đất tốt là nơi bên trái trống không, hoặc có sông ngòi, hồ ao ôm bọc. Núi hổ (hay tay hổ) ở bên phải phải cao dày, lớp lớp quay đầu lại, hoặc có hình hoa sen, tràng phướn, lọng báu, hoặc có hình rồng, phượng, quy, xà chầu bái. Đó là đất* dương cơ ải hổ *(nền dương có tay hổ) vậy. Cũng lại nên cưỡi đảo lại* (đảo ky), *như là người cưỡi ngựa thì đầu ở phía trước. Nước thì nên chảy quanh sang trái. Nếu* đảo ky, *thì mạch nước lại vào ở phía trước. Trước mặt có minh đường hay không có minh đường đều được cả. Phía sau không nên có núi áp kề, thế là đất tốt. Còn để chọn ngày tốt, giờ tốt, thì nên dùng các sách* Ngọc Hạp, Tu Cát *xem cho kỹ lưỡng. Nếu được như thế mới có thể hưng hiển được đạo pháp, người trụ trì này sinh trí tuệ, người thí chủ có công đức lớn, phúc ấm đến con cháu. Nếu không làm như thế thì về sau tất mau chóng đổ nát, không có công đức gì. Cho nên hãy cẩn thận!"* [1]

Nhìn chung, chùa Việt Nam thường được dựng ở những nơi có cảnh trí thiên nhiên đẹp. Tuy nhiên, chùa là thuộc về cộng đồng nên cần có những mối liên hệ cộng đồng. Những mối liên hệ này cũng góp phần quy định nơi dựng chùa. *Thiền đạo yếu học*, được coi là tác phẩm của nhà sư Pháp Loa (1284-1330), chép trong sách *Tam tổ thực lục*, có đoạn : *"Khi đã liễu ngộ chính tông rồi thì chọn cảnh chùa mà trụ trì, tránh những nơi nước độc non thiêng. Cảnh có bốn điều: một là nước, hai là lửa, ba*

[1] Xem hình vẽ trong *Kiến trúc Phật giáo Việt Nam*, tập 1, của Nguyễn Bá Lăng, Viện Đại học Vạn Hạnh, Sài Gòn, 1972

https://tieulun.hopto.org

là lương thực, bốn là rau. Đây là bốn điều cần. Lại cũng nên biết cảnh không gần nhân gian mà cũng không xa nhân gian, vì gần thì ồn ào, mà xa thì không ai giúp đỡ cho. Cảnh có thể trú chỗ an nghiệp, dễ dưỡng thần, nuôi tính, tâm linh sáng suốt, trường dưỡng thánh thai, để được chứng đạo, ấy là cứu cánh".

Như vậy là từ lâu đời, người Việt Nam đã có ý thức rõ ràng về môi trường tự nhiên và xã hội của ngôi chùa.

Chùa Việt Nam, trong các làng quê, được xây dựng bằng các thứ vật liệu quen thuộc của xứ sở nhiệt đới này, từ tre, tranh, cho đến gỗ, gạch ngói... Nhưng thường người ta dành cho chùa những vật liệu tốt nhất có thể có được. Vật liệu cũng như tiền bạc dùng cho việc xây dựng chùa thường được quyên góp trong mọi tầng lớp cư dân, gọi là của "công đức". Người ta tin là sẽ được hưởng phúc khi đem cúng vật liệu hay tiền bạc cho việc xây dựng chùa. Trên những cột gỗ lim - một loại gỗ tốt ở Việt Nam, không bị mối mọt - ở một số chùa, còn khắc rõ tên người đóng góp. Tên những người đóng góp còn gặp trên các bàn thờ bằng đá hoặc trên các đồ sành sứ như bát hương, bình hoa, chân đèn..., và thường được ghi trong một danh sách dài trên các tấm bia chùa.

Ngày bắt đầu xây dựng chùa cũng như ngày khánh thành, đều là những thời điểm có ý nghĩa trong đời sống nhân dân làng quê Việt Nam. Thường có những nghi lễ đặc biệt trong những ngày này.

Chùa không phải là một ngôi nhà mà bao giờ cũng là một quần thể kiến trúc, gồm những ngôi nhà sắp xếp cạnh nhau hoặc nối vào nhau. Tùy theo cách bố trí những ngôi nhà này mà người ta chia thành những kiểu chùa khác nhau. Tên các kiểu chùa truyền thống thường được

https://tieulun.hopto.org

đặt theo các chữ Trung Quốc có dạng gần với bình diện kiến trúc chùa.

Kiểu chùa đơn giản nhất là kiểu chữ *Đinh* (丁), có *chính điện* hay *thượng điện*, tức ngôi nhà đặt các bàn thờ Phật, nối thẳng góc với *bái đường* hay *tiền đường* ở phía trước. *Bái đường* đôi khi cũng được gọi là *chùa Hộ*, có lẽ vì ở đây thường có các tượng Hộ Pháp.

Phổ biến hơn là kiến trúc có *chính điện* và *bái đường* song song với nhau và được nối với nhau bằng một ngôi nhà gọi là *thiêu hương*, nơi nhà sư làm lễ. Có nơi gọi gian nhà nối *bái đường* với *Phật điện* này là *ống muống*. Trong trường hợp *bái đường* và *Phật điện* được nối với nhau bằng *thiêu hương* hay *ống muống* như vậy, ta có kiểu chùa được gọi là kiểu chữ *Công* (工).

Kiểu chùa chữ *Tam* (三) là kiểu chùa có ba nếp nhà song song với nhau, thường được gọi là *chùa Hạ*, *chùa Trung* và *chùa Thượng*, như kiểu chùa Kim Liên ở Hà Nội, chùa Tây Phương ở Hà Tây...

Thực ra, tên những kiểu chùa này chỉ dựa vào cụm kiến trúc chính. Trong các chùa, ngoài cụm kiến trúc này, còn có những ngôi nhà khác như *nhà tổ*, nơi thờ các vị sư từng trụ trì ở chùa nay đã tịch, hoặc *nhà tăng*, nơi ở của các nhà sư, và một số kiến trúc khác như gác chuông, tháp và *tam quan*...

Tam quan là cổng kiểu một ngôi nhà với ba cửa vào. Có chùa có đến hai cổng, dân gian gọi là *tam quan ngoại* và *tam quan nội*.

Một kiểu chùa khá phổ biến ở miền Bắc Việt Nam là kiến trúc có hai hành lang dài, nối liền *tiền đường* (hay *bái đường*) ở phía trước với *hậu đường* (có thể là

https://tieulun.hopto.org

nhà tổ hay *nhà tăng*) ở phía sau làm thành một khung chữ nhật bao quanh lấy nhà *thiêu hương*, *thượng điện* hay các kiến trúc khác ở giữa. Kiểu chùa này được gọi là *nội Công ngoại Quốc*, có nghĩa là phía trong có hình chữ *Công* (工) còn phía ngoài có cái khung bao quanh như ở chữ *Quốc* (國).

Trong thực tế, các kiểu chùa nói trên có rất nhiều biến thể khác nhau. Ở một số chùa, phía sau điện thờ Phật còn có điện thờ Thần, đó là loại chùa *tiền Phật hậu Thánh* phổ biến ở Bắc bộ. Có chùa gác chuông ở phía trước, có chùa gác chuông ở phía sau, có chùa gác chuông ngay trên *tam quan*, có chùa gác chuông lại ở trên nhà tổ. Ở một số chùa, có ngôi tháp lớn ở trước mặt, như chùa Dâu ở tỉnh Bắc Ninh, chùa Phổ Minh tỉnh Nam Định, ở một số chùa khác, các tháp lại ở hai bên chùa hay có vườn tháp riêng.

Để tạo ra một thế giới gần thiên nhiên, tĩnh lặng nhưng tươi đẹp, chùa Việt Nam thường có vườn cây, vườn hoa được chăm chút cẩn thận. Nhiều chùa có cả ao, hồ sen... Giếng chùa trong mát, thường có thành giếng xây đẹp.

Kiến trúc chùa truyền thống Việt Nam khá đa dạng. Có thể các kiểu chùa như hiện thấy đã xuất hiện trong các thời kỳ lịch sử khác nhau. Tính đa dạng còn được biểu hiện qua không gian, ở các phong cách kiến trúc địa phương. Chẳng hạn, chùa kiểu chữ *Tam* (三) phổ biến ở miền Nam hơn ở miền Bắc. Ngay cách xây dựng ngôi chùa kiểu chữ *Tam* ở miền Nam cũng khác với các chùa cùng kiểu ở miền Bắc. Những nếp nhà ở các chùa cổ như Giác Lâm, Giác Viên (thành phố Hồ Chí Minh) có đường nóc ngắn, với bốn mái rộng, mà nhân dân địa

https://tieulun.hopto.org

phương quen gọi là nhà kiểu *bánh ít* (một loại bánh làm bằng bột gạo ở miền Nam).

Ngoài người Kinh, một số dân tộc thiểu số khác ở Việt Nam cũng có chùa. Chùa người Mường làm bằng tranh, tre đơn giản. Chùa người Khơ-me được xây dựng đẹp, có bộ mái biểu hiện ảnh hưởng Căm-pu-chia và Thái Lan. Chùa người Hoa cũng có sắc thái riêng...

Tính đa dạng của kiến trúc chùa Việt Nam càng tăng khi xuất hiện những ngôi chùa hiện đại được xây dựng gần đây.

Nếu chùa đa dạng thì Phật điện cùng đa dạng không kém. Cách bài trí tượng thờ ở Phật điện Việt Nam cũng biến chuyển qua thời gian và không gian.

Do lịch sử truyền nhập Phật giáo ở đây, phần lớn chùa Việt Nam là chùa Đại Thừa (Mahayana). Do đó, ở *chính điện* cũng như các tòa nhà khác trong chùa, chúng ta thấy nhiều tượng Phật (Buddha), Bồ Tát (Bodhisattva) cùng với tượng các thiên thần Phật giáo khác. Đó là chưa kể sự có mặt những tượng thần của các tôn giáo khác và của tín ngưỡng dân gian Việt Nam truyền thống. Sự hiểu biết về các tượng trong ngôi chùa Việt Nam giúp chúng ta thấy rõ đặc điểm của Phật giáo Việt Nam.

Chính điện bao giờ cũng là nơi trung tâm của sự thờ cúng trong chùa. Ở đây có nhiều bàn thờ, và bàn thờ chính, ở giữa, thường được làm thành những bậc từ cao xuống thấp. Không có một công thức chung cho sự bài trí tượng ở các chùa Việt Nam. Vị trí của các tượng thay đổi một cách linh hoạt tùy theo từng ngôi chùa. Có nhiều lý do cho tính đa dạng ấy. Như sẽ thấy ở phần sau, các kiểu tượng Phật và Bồ Tát biến đổi qua

https://tieulun.hopto.org

các thời kỳ lịch sử. Thêm vào đó, mỗi lần trùng tu chùa, người ta thường tạo ra một loạt tượng mới, nhưng các tượng cũ, nếu chưa hư hỏng, cũng không bị bỏ đi. Ngoài ra, các tín đồ cũng thường cúng vào chùa các pho tượng. Do đó, người ta tìm cách để xếp tất cả các tượng có được, cho dù là có sự trùng lặp trên bàn thờ. Vì thế, có những chùa có rất nhiều tượng, như chùa Mía (tức Sùng Nghiêm tự, tỉnh Hà Tây) có tới 287 pho tượng, chùa Trăm Gian (tức Quảng Nghiêm tự, cũng ở tỉnh Hà Tây) có 153 pho tượng... Cũng có khi người ta đưa vào một ngôi chùa nào đó những pho tượng từ những ngôi chùa lân cận bị sụp đổ.

Tuy nhiên, cũng có một số nét chung thường thấy trong cách bài trí tượng trong các chùa Việt Nam. Nhất là các chùa ở Bắc bộ và một phần Trung bộ.

Ở tầng cao nhất của bàn thờ giữa ở *chính điện*, sát vách, thường có ba pho tượng được gọi là "*Tam Thế*", tức tượng các vị Phật của ba thời gian Quá khứ, Hiện tại và Vị lai. Ba vị Phật này chỉ là đại biểu cho vô số Phật trong mọi thời gian và không gian, theo quan niệm của Phật giáo Đại Thừa.

Phía dưới ba pho tượng *Tam thế*, thường xếp ba pho tượng là "*Di Đà tam tôn*", gồm tượng Phật A-Di-Đà (Amitābha) ở giữa, tượng Bồ Tát Quan Thế Âm (Avalokiteśvara) ở bên trái và tượng Bồ Tát Đại Thế Chí (Mahāsthàmaprāpta) ở bên phải. Tượng Phật A-Di-Đà thường có kích thước lớn hơn các tượng khác.

Sự có mặt ở vị trí đặc biệt tượng Phật A-Di-Đà cùng với tượng các Bồ Tát Quan Thế Âm và Đại Thế Chí đã nói lên ý nghĩa quan trọng của tín ngưỡng Tịnh Độ trong Phật giáo Việt Nam. Ở Việt Nam, không có

https://tieulun.hopto.org

một phái Tịnh Độ riêng biệt, nhưng tín ngưỡng Tịnh Độ phổ biến rộng rãi, làm thành một cơ tầng bình dân cho Phật giáo. Theo tín ngưỡng này, người ta tin có một cõi Tịnh Độ hay Tây Phương cực lạc, nơi có Phật A-Di-Đà ngự trị, các Bồ Tát Quan Thế Âm và Đại Thế Chí đã tiếp dẫn linh hồn chúng sinh về nơi đó. Người ta chỉ cần niệm tên Phật A-Di-Đà nhiều lần là có thể vãng sinh ở cõi Tây Phương cực lạc. Tên Phật A-Di-Đà đã trở thành lời chào nhau của các tín đồ Phật giáo Việt Nam.

Cần nói thêm là trong chùa Việt Nam, tượng Đại Thế Chí chỉ được bày bên cạnh tượng A-Di-Đà, còn tượng Quan Thế Âm, hay Quan Âm, thì có nhiều kiểu và có thể được đặt ở nhiều nơi. Đó là vì tín ngưỡng Quan Âm ở Việt Nam có một vị trí độc lập, không phải lúc nào cũng gắn liền với tín ngưỡng Tịnh Độ A-Di-Đà. Người Việt Nam coi Quan Âm là nữ thần cứu khổ cứu nạn, có thể giúp nhân dân, đặc biệt là phụ nữ và trẻ em, vượt qua các tật bệnh, tai ương. Tín ngưỡng này có thể đã kết hợp với tín ngưỡng các nữ thần có nguồn gốc dân gian. Quan Âm được thờ ở chùa mà cũng có thể được thờ ở nhà.

Trong các chùa Việt Nam, tượng Quan Âm có nhiều kiểu. Tượng *"Quan Âm tống tử"* thể hiện một người phụ nữ bế một đứa bé, bên cạnh có con vẹt. Tượng này gắn liền với câu chuyện dân gian kể rằng Thị Kính bị chồng là Thiện Sĩ nghi oan, đã cải trang làm trai, lấy tên là Kính Tâm, đi tu ở chùa. Có một cô gái là Thị Mầu say mê Thị Kính nhưng bị cự tuyệt. Về sau, Thị Mầu đã đem đứa con hoang mới sinh của mình vứt vào chùa, đổ oan cho Thị Kính là bố đứa bé. Thị Kính đã nhẫn nhục, nuôi nấng đứa bé, và sau này, bà trở thành Bồ Tát Quan Âm. Con vẹt là hậu thân của Thiện Sĩ.

https://tieulun.hopto.org

Tượng Quan Âm Nam Hải là tượng Quan Âm ở trên biển. Người Trung Quốc đã coi Potalaka, nơi ở của Avalokiteśvara theo truyền thuyết Ấn Độ, là núi Phổ Đà trên quần đảo Chu Sơn gần Hàng Châu. Đến lượt, người Việt Nam lại đồng nhất Nam Hải, nơi ở của Quan Âm với biển Việt Nam:

Xem trong biển nước Nam ta,
Phổ môn có đức Phật Bà Quan Âm [1]

Trong các chùa Việt Nam còn có loại tượng Quan Âm có nhiều tay, được gọi là "Quan Âm chuẩn đề "(Cundi Avalo-kiteśvara). Trong loại tượng Quan Âm nhiều tay, có kiểu "Thiên thủ thiên nhãn" (Sahasrabhuja-sahasranetra) với nghìn tay nghìn mắt (ở giữa mỗi bàn tay có hình một con mắt). Pho tượng kiểu này ở chùa Bút Tháp do nhà điêu khắc họ Trương tạc năm 1656 được coi là niềm tự hào của điêu khắc cổ Việt Nam.

Trong chùa, các tượng Quan Âm Tống tử, Quan Âm Nam Hải thường được bày trên các bàn thờ ở góc hai bên bàn thờ chính ở *thượng điện*, tượng Quan Âm nhiều tay có lúc đặt trên bàn thờ chính, cùng có lúc bày ở bàn thờ riêng. Tượng Quan Âm nghìn mắt nghìn tay ở chùa Bút Tháp đặt ở gian bên cạnh của bàn thờ chính. Ở một số chùa, tượng Quan Âm còn được đặt trong các động đắp bằng vôi vữa.

Trên bàn thờ chính, dưới ba pho tượng Di Đà tam tôn đã nói ở trên, thường là tượng Phật Thích-Ca-Mầu-Ni (Sākya-mumi), với tượng Bồ Tát Văn Thù Sư Lợi (Maňjuśrī) ở bên trái và tượng Bồ Tát Phổ Hiền

[1] *Sự tích Phật Bà Quan Âm Hương Tích* (truyện thơ).

https://tieulun.hopto.org

(Samantabhadra) ở bên phải. Thích Ca ngồi trên tòa sen, còn Văn Thù và Phổ Hiền đứng trên tòa sen. Cũng có tượng Văn Thù ngồi trên lưng con sư tử màu xanh và Phổ Hiền ngồi trên lưng con voi màu trắng. Bộ ba tượng này thể hiện cảnh Phật Thích Ca đang thuyết pháp. Có khi, thay vào vị trí của Văn Thù và Phổ Hiền, là hai đệ tử của Thích Ca, Ca-Diếp (Kāśyapa) và A-Nan-Đà (Ānanda).

Tượng Thích Ca trong chùa Việt Nam thường có một số kiểu khác nhau, diễn tả những giai đoạn khác nhau trong cuộc đời của Phật. Tượng Tuyết Sơn biểu hiện thời kỳ Thích Ca tu khổ hạnh trong núi tuyết, tức Himalaya, có thân hình gầy guộc, ngực hiện rõ những chiếc xương sườn. Việt Nam có nhiều pho tượng Tuyết Sơn đẹp, đặc sắc như các tượng ở chùa Tây Phương, chùa Mía...

Tượng Nhập Niết bàn (Partnirvāna) là tượng Thích Ca nằm nghiêng, cánh tay chống lên đỡ lấy đầu, mắt lim dim. Trong các chùa Việt Nam, kiểu tượng này hiếm, nhưng cũng có một số pho đẹp như ở chùa Mía hay chùa Trấn Quốc...

Kiểu tượng phổ biến là Thích Ca sơ sinh, đó là hình một chú bé với tay trái chỉ lên trời, tay phải chỉ xuống đất. Theo truyền thuyết, lúc Thích Ca ra đời, có chín con rồng (ở Ấn Độ là *naga)* phun nước tắm. Vì thế, tượng Thích Ca sơ sinh ở Việt Nam thường đặt dưới một vòm chạm hình chín con rồng bay xung quanh, giữa những đám mây, với các hình chư thiên, tiên nữ và có khi cả Bát bộ Kim Cương. Kiểu tượng này được gọi là tượng Cửu Long (chín rồng). Tượng Thích Ca sơ sinh và tượng Cửu Long thường được bày ở tầng dưới cùng của bàn thờ

https://tieulun.hopto.org

chính. Hai bên tượng Thích Ca sơ sinh, người ta thường đặt tượng Đế Thích (Indra) và tượng Phạm Vương, còn gọi là Phạm Thiên (Brahmā).

Như chúng ta đã biết, ở Ấn Độ, Indra và Brahmā được đưa vào thần điện Phật giáo khá sớm. Trên các điêu khắc Phật giáo ở Gandhara và Mathura, đã có hình Indra và Brahmā đứng ở hai bên đức Phật. Cùng với sự lan truyền của Phật giáo, tín ngưỡng về Indra và Brahmā, như những người bảo vệ của đức Phật, cũng được đưa tới các nước Đông Á và Đông Nam Á. Ở Việt Nam, Indra -Đế Thích và Brahmā - Phạm Thiên được coi là các chúa tể của thế giới người và thần, nên khi đức Thích Ca chưa thành đạo, họ phải ở luôn bên cạnh để hộ trì. Vì họ được quan niệm là những ông vua, nên tượng của họ được tạo trong tư thế ngồi ngai báu, đội mũ miện, mặc áo cổn.

Tuy nhiên, như ta thấy, ở một số nước châu Á, Indra có một vị trí quan trọng hơn Brahmā trong tín ngưỡng của nhân dân[1]. Tín ngưỡng về Indra thường hòa lẫn vào tín ngưỡng dân gian. Ở Việt Nam cũng vậy, từ xưa, Đế Thích không chỉ được thờ phụng bên cạnh Phạm Thiên mà còn có thể được thờ phụng riêng [2]. Đã có những ngôi chùa dành riêng cho việc thờ Đế Thích, như chùa Vua ở Hà Nội.

Trên bàn thờ chính ở *thượng điện*, ngoài tượng Phật A-Di-Đà, Phật Thích Ca, ở một số chùa, còn có tượng

---

[1] Bernard Frank: *Les deva de la tradition bouddhique et la société et la japonaise: l' exemple d' Indra/Taishaku-ten.* In *Bouddhismes et Sociétés Asiatiques*, Harmattan, Paris, 1990, pp.61-74.

[2] Hà Văn Tấn: *Ghi chú thêm về tượng Đế Thích (Indra) ở Việt Nam*, tạp chí *Nghiên cứu Phật học*, số 5, 1992, tr. 48-49.

https://tieulun.hopto.org

Phật Di Lặc (Maitreya). Tượng Di Lặc được tạo với bộ mặt tươi cười, áo phanh, để hở cái bụng to. Người Việt Nam quen gọi Di Lặc là "ông vô lo". Thật tương phản, khi tượng Di Lặc đặt bên cạnh tượng Tuyết Sơn, gầy gò khắc khổ ! Di Lặc đã có mặt từ lâu trong Phật điện Việt Nam. Nhưng dường như trong Phật giáo Việt Nam, Di Lặc không có một vị trí bằng A-Di-Đà. Hầu hết các chùa đều có tượng A Di-Đà nhưng không phải chùa nào cũng có tượng Di Lặc. Ở Trung Quốc, có tín ngưỡng Tịnh Độ A-Di-Đà lẫn tín ngưỡng Tịnh Độ Di Lặc, nhưng ở Việt Nam, chỉ có tín ngưỡng Tịnh Độ A-Di-Đà mà không có tín ngưỡng Tịnh Độ Di Lặc.

Trong *tiền đường*, thường có hai tượng Hộ Pháp (Dvārapāla), những thiên thần bảo vệ Phật Pháp, mặc giáp trụ, cầm vũ khí, đứng hoặc ngồi trên lưng sấu, một loại sư tử huyền thoại. Những tượng này thường được đắp bằng đất, phủ sơn, và có kích thước rất lớn, đầu gần chạm mái. Vì vậy mà trong ngôn ngữ Việt Nam, có thành ngữ *"to như Hộ Pháp"*. Trong một số chùa, *ở tiền đường*, có bày bộ tượng Bát bộ Kim Cương (Vajrapāni), tức tám vị thần bảo vệ của Phật, cũng mặc giáp trụ và cầm vũ khí. Đôi khi, *ở bái đường*, còn có các bàn thờ mười vị Diêm Vương (Yama), được gọi là Thập điện Diêm Vương, tức mười vị vua cai quản mười tầng địa ngục. Bàn thờ mười Diêm Vương cũng có lúc được đặt sát tường ở hai bên *chính điện*. Cảnh mười tầng địa ngục đôi khi được chạm trong những bức phù điêu hay đắp thành động, diễn tả cảnh những người có tội bị các quỷ Dạ Xoa (Yakaṣas) hành hình bằng nhiều cách, trước mặt các Diêm Vương. Trong *bái đường*, có thể có một số bàn thờ khác, thờ Thổ Địa (Thần đất), Long Vương, hay Đức Ông, người bảo vệ tài sản của chùa. Có người cho rằng

https://tieulun.hopto.org

người bảo vệ tài sản chùa này chính là Cấp Cô Độc (Anāthapindika), người đã cúng nhiều tài sản cho Phật, nhưng nhiều người khác không nghĩ như vậy.

Ở nhà tổ, ngoài tượng các vị sư từng trụ trì ở chùa, còn có bàn thờ đặt tượng Bồ-Đề-Đạt-Ma (Bodhidharma), nhà sư Ấn Độ đến Trung Hoa vào khoảng đầu thế kỷ 6, được coi là người sáng lập Thiền tông ở đây. Vì Phật giáo Việt Nam thường tự coi là thuộc các phái Thiền nên đều thờ vị tổ thứ nhất này. Tượng Bồ Đề Đạt Ma thường có mũi cao, tóc quăn, râu quai nón.

Ở các chùa có hai dãy hành lang, người ta thường bày tượng 18 vị La Hán (Arhat), mỗi bên 9 tượng. Có chùa, như chùa Keo (tỉnh Thái Bình), các tượng La Hán được bày ngay ở *tiền đường*. Riêng ở chùa Tây Phương (tỉnh Hà Tây) có những pho tượng đẹp bày ở *hậu đường*, được coi là các tượng La Hán, nhưng căn cứ vào tên các vị này, như Gia-Na-Hòa-Tu (Śāṇakavasā), Bà-Tu-Mật (Vasumitra), Phật-Đà-Nan-Đề (Buddhanandi), Ca-Tỳ-Ma-La (Kapimala), La-Hầu-La-Đa (Rāhulata), Tăng-Già-Nan-Đề (Saṅghanandi), Cưu-Ma-La-Đa (Kumārata), Chà-Dạ-Đa (Jayata)... chúng ta thấy đó là tên của các vị tổ (trong 28 vị) người Ấn Độ mà Thiền tông Trung Quốc truy nguyên và thừa nhận. Nếu vậy, đây là tượng Tổ chứ không phải tượng La Hán. Do tính chất pha tạp của Phật giáo Việt Nam, trong các chùa, ngoài tượng các Phật, các Bồ Tát, La Hán hay các thiên thần Phật giáo, ta còn có thể gặp tượng các vị thần Đạo giáo như Ngọc Hoàng Thượng Đế, Thái Thượng Lão Quân hay Nam Tào, Bắc Đẩu.

Đặc biệt là trong các chùa Việt Nam thường có các bàn thờ Mẫu, tức nữ thần Mẹ. Thờ Mẫu là một tín ngưỡng

https://tieulun.hopto.org

Việt Nam có nguồn gốc dân gian. Có nhiều Mẫu, như Mẫu Thượng Ngàn (nữ thần Núi), Mẫu Thoải (nữ thần Nước), Mẫu Địa Phủ (nữ thần Đất). Một vị Mẫu có vị trí quan trọng trong tín ngưỡng Việt Nam là Mẫu Liễu, tức công chúa Liễu Hạnh, được coi là một trong *"tứ bất tử"* (Bốn vị thánh bất tử) [1]. Thánh Mẫu Liễu Hạnh được thờ trong nhiều đền nổi tiếng nhưng cũng được thờ trong nhiều chùa. Chẳng hạn, ở chùa Mía (tỉnh Hà Tây), bàn thờ Liễu Hạnh được đặt ngay ở *tiền đường*.

Liên quan đến tín ngưỡng thờ nữ thần, còn có hệ thống các chùa gọi là Tứ Pháp, hiện chỉ thấy trong vùng đồng bằng Bắc bộ. Mỗi hệ thống như thế thường có bốn chùa, có tên là Pháp Vân (Mây Pháp), Pháp Vũ (Mưa Pháp), Pháp Lôi (Sấm Pháp) và Pháp Điện (Chớp Pháp). Đó cũng là tên các nữ thần được thờ trong các chùa này. Những cái tên Mây, Mưa, Sấm, Chớp khiến chúng ta nghĩ rằng đây là các nữ thần biểu hiện các sức mạnh thiên nhiên của cư dân nông nghiệp. Các nữ thần này còn có những cái tên Nôm dân dã hơn là Bà Dâu, Bà Đậu, Bà Dàn và Bà Tướng. Trong các chùa này, tượng của các Bà nữ thần này được tạc với kích thước lớn, to hơn rất nhiều so với các tượng Phật. Hệ thống chùa Tứ Pháp điển hình nhất, và cũng có thể là cổ nhất là ở vùng Thuận Thành (tỉnh Bắc Ninh) mà trung tâm là chùa Dâu (còn gọi là Pháp Vân tự hay Diên ứng tự). Chùa Đậu (Pháp Vũ tự) ở Thường Tín (tỉnh Hà Tây) và chùa Thái Lạc (Pháp Vân tự) ở Mỹ Văn (tỉnh Hưng Yên) đều thuộc hệ thống Tứ Pháp. Hiện nay, do một số chùa bị hư hại, người ta đem tượng các nữ thần về đặt ngồi

[1] Ba vị khác trong "tứ bất tử" là thần núi Tản Viên, Chử Đồng Tử và Thánh Gióng (Phù Đổng Thiên Vương)

https://tieulun.hopto.org

chung trên một bàn thờ của một ngôi chùa như chùa Dâu, chùa Thái Lạc. Hệ thống chùa Tứ Pháp là chứng tích cho sự kết hợp giữa Phật giáo với các tín ngưỡng dân gian có nguồn gốc nguyên thủy ở Việt Nam.

Sự hòa nhập Phật giáo với các tín ngưỡng truyền thống Việt Nam còn được thấy qua một loại chùa khác, loại chùa *"tiền Phật hậu Thần"*, cũng gọi là *"tiền Phật hậu Thánh"*. Trong các chùa loại này, đằng sau điện thờ Phật là hậu cung thờ một vị thần. Nếu ở điện Phật, người ta có thể đến cúng lễ bất kỳ lúc nào, thì khám thờ thần đóng kín suốt năm, không ai được vào và chỉ được mở trong một số ngày lễ hội nhất định. Có những chùa lớn, như chùa Keo (tỉnh Thái Bình), nơi thờ thần, gồm đến mấy nếp nhà tách rời khỏi khu vực thờ Phật. Các vị thần được thờ đều là những "nhân thần" có nghĩa là những con người được coi là có thực, nhưng về sau, nhờ học tập, tu luyện, đã có tài thần thông biến hóa, nghĩa là có những khả năng của một vị thần. Nhờ những khả năng đó, họ cứu dân giúp nước, và vì vậy, họ được nhân dân một vùng hay nhiều vùng thờ phụng. Chẳng hạn, ở chùa Bối Khê và chùa Trăm Gian (tỉnh Hà Tây), đều thờ "Đức thánh Bối" tên là Nguyễn Bình An. Gọi là Đức thánh Bối vì ông sinh ra ở làng Bối Khê. Theo sự tích của ông được kể trong tấm bia năm 1453 (khắc lại năm 1895) đặt ở chùa Bối Khê thì ông sinh vào thời Trần, từ bé đã thích phóng sinh, sáu bảy tuổi gặp năm trời đại hạn, đã cùng trẻ chăn trâu đem tôm cá ở đồng thả cho sống trong dòng sông Nhuệ. Đến năm 15 tuổi, ông đã gặp một cụ già 80 tuổi ở chùa Tiên Lữ (tức chùa Trăm Gian), ở đây khoảng mười năm, ông đã học được từ cụ già các phép thần thông. Sau khi ông "hóa", không những nhân dân cầu gì được nấy, mà ông còn bằng một trận

https://tieulun.hopto.org

mưa máu, giết chết quân xâm lược Minh. Vì vậy, chùa Bối Khê, quê ông, và chùa Trăm Gian, nơi ông đắc đạo, đều thờ ông.

Có ba nhân vật khác cũng được thờ trong nhiều chùa, đó là Từ Đạo Hạnh (?-1117), Dương Không Lộ (?-1119) và Nguyễn Minh Không (1066-1141). Đây là ba nhà sư thời Lý mà tiểu sử của họ đã được chép trong *"Thiền uyển tập anh"*, một tác phẩm thời Trần. Đạo Hạnh và Minh Không thuộc phái Thiền Tì-Ni-Đa-Lưu-Chi (Vinitaruci), Không Lộ thuộc phái Thiền Vô Ngôn Thông. Nhưng theo tiểu sử, cũng như truyền thuyết, ba người này đều có pháp thuật cao cường, thần thông biến hóa. Từ Đạo Hạnh đã đầu thai làm vua Lý Thần tông. Các nơi thờ Đạo Hạnh như chùa Láng (Hà Nội), chùa Thầy (tỉnh Hà Tây), đều thờ Lý Thần tông, được coi là hóa thân của ông. Còn Nguyễn Minh Không thì được coi là người đã chữa được bệnh điên hóa thành hổ của vua Lý Thần tông. Truyền thuyết về Minh Không và Không Lộ có nhiều điểm lẫn lộn với nhau, đến nỗi ở nhiều nơi, người ta đã đồng nhất hai người này làm một. Minh Không và Không Lộ được thờ trong rất nhiều chùa ở đồng bằng Bắc bộ như chùa Keo (tỉnh Thái Bình), chùa Cổ Lễ (tỉnh Nam Định), chùa Quán Sứ (Hà Nội). Trong các chùa này, họ được thờ không phải với tư cách là thiền sư hay vị tổ nữa, mà như những "đức thánh" tức các vị thần thực sự.

Ngoài những vị thần, hay đúng hơn là "bán thần" được thờ trong loại chùa *"tiền Phật hậu Thần"* chúng ta có thể gặp trong các chùa Việt Nam những nhân vật lịch sử thực sự được thờ. Họ là những ông quan, những danh sĩ hay những vị tướng đã có công với nước hay với nhân dân một vùng. Đó là Mạc Đĩnh Chi, trạng nguyên

https://tieulun.hopto.org

thời Trần, được thờ ở chùa Dâu (tỉnh Bắc Ninh), đó là Đặng Tiến Đông, vị tướng thời Tây Sơn, được thờ ở chùa Trăm Gian. Trong các chùa này, thường có tượng chân dung của các nhân vật lịch sử được thờ.

Một loại nhân vật khác cũng được thờ trong các chùa là những người góp tiền của và đứng ra chủ trì việc xây dựng hay trùng tu chùa. Đáng chú ý là trong nhiều chùa ở miền Bắc, phần lớn các nhân vật này là nữ, họ thường là cung phi của vua Lê, chúa Trịnh hay phu nhân của đại thần, quý tộc. Chẳng hạn, ở chùa Bút Tháp (tỉnh Bắc Ninh), có cả phủ thờ với tượng của thái hậu Trịnh Thị Ngọc Trúc, công chúa Lê Thị Ngọc Duyên và quận chúa Trịnh Thị Ngọc Cơ là những người đã góp công của xây dựng chùa vào thế kỷ 17. Ở chùa Mía (tỉnh Hà Tây), Bà Chúa Mía, một cung tần ở phủ chúa Trịnh, cũng được thờ trong một khám riêng bên trái Phật điện.

Một hình thức thờ tự khác gắn với các chùa Việt Nam là *"thờ hậu"*. Hình thức này có mối liên hệ với tập tục thờ cúng tổ tiên đã hình thành lâu đời ở người Việt Nam. Con cháu phải thờ cúng tổ tiên, và những người chết phải được con cháu đang sống thờ cúng. Thật đau khổ và bất hạnh cho những ai không có con cháu để thờ cúng mình sau khi chết. Vì thế, nhiều người không có con muốn được thờ cúng sau khi chết, đã tìm đến nhà chùa. Họ đóng góp cho chùa một số tiền hay ruộng đất và xin nhà chùa cúng lễ họ sau khi chết. Sự thờ cúng đó gọi là thờ "hậu" (hậu- có nghĩa là *sau*, tức thờ cúng sau khi chết, thay cho những người hậu tự, tức con cháu nối dõi). Ruộng đất của những người này cúng vào chùa được gọi là ruộng "hậu". Trong nhiều chùa, có bàn thờ "hậu" - thường là một hành lang với những bát hương, đặt trước những tấm bia đá, gọi là bia "hậu", trên đó

https://tieulun.hopto.org

khắc rõ tên tuổi, quê quán của những người, thường là cả vợ và chồng, cùng với số tiền hoặc ruộng họ đóng vào chùa và yêu cầu được thờ ở chùa. Những bài văn bia này mang tính chất những bản "hợp đồng". Có nhiều chùa có rất nhiều bia hậu. Ở chùa Cổ Lễ (tỉnh Nam Định), các bia hậu được gắn dày đặc trên tường hành lang bao quanh *chính điện*.

Trên đây là vài nét khái quát về chùa Việt Nam qua cái nhìn đương đại. Nhưng xem xét như vậy, sẽ không thấy rõ được những yếu tố lịch đại đã quy tụ lại trong thời gian hiện tại. Những dạng chùa tồn tại như hiện nay là kết quả của lịch sử. Có những ngôi chùa mà bản thân chúng đã trở thành những bảo tàng thực sự, bảo tồn những di tích của các thời kỳ lịch sử khác nhau. Nhưng không phải chỉ có những di tích "chết". Quá khứ, với nhiều lớp khác nhau, vẫn hiện ra trong các hội chùa, sống động, đậm đà bản sắc dân tộc. Và như vậy, không thể không xem xét vị trí của ngôi chùa trong đời sống văn hóa Việt Nam. Chúng ta sẽ tiếp tục khảo sát các vấn đề đó trong các phần sau.

Chùa Việt Nam trong các thời kỳ lịch sử:

Phật giáo được du nhập vào Việt Nam vào khoảng đầu Công nguyên. Bấy giờ, Việt Nam còn là Giao Châu (dưới sự thống trị của đế chế Hán). Các nhà sư Ấn Độ đã đến đây theo những con đường của thương nhân, gồm cả đường bộ và đường thủy. Trung tâm Phật giáo sớm nhất ở Giao Châu là Luy Lâu, tức vùng Dâu, nay là Thuận Thành, tỉnh Bắc Ninh.

Theo sách *Nam quốc chí*, *Ngô chí*, mỗi lần viên thái thú Sĩ Nhiếp (177-266) đi ra ngoài, có nhiều người Hồ đi

https://tieulun.hopto.org

theo bên xe của ông, người Hồ nói tới ở đây là những người Ấn Độ hay Trung Á. Đó là tình hình Luy Lâu vào cuối thế kỷ 2 - đầu thế kỷ 3.

Cũng vào thời của Sĩ Nhiếp, theo *Cổ Châu Pháp Vân Phật Bản Hạnh* [1] trong số các nhà sư Ấn Độ đến Việt Nam có nhà sư Khâu-Đà-La (Kṣudra), cũng gọi là Già-La-Chà-Lê (Kālācārya), có nghĩa là "Ông thầy Đen" đã đến Luy Lâu. Theo truyền thuyết, có một cô gái tên là Man Nương đã có thai khi Khâu-Đà-La vô tình bước qua mình. Đứa bé gái mà Man Nương sinh ra đã được Khâu-Đà-La đặt vào thân một cây đa. Cây đa về sau bị đổ, trôi xuống sông, và dân làng đã lấy gỗ của cây, tạc thành các tượng nữ thần Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi, Pháp Điện, đem vào thờ trong bốn ngôi chùa ở vùng Dâu, tức các chùa Tứ Pháp đã nói tới ở phần trên.

Có thể thấy, qua những truyền thuyết này, sự kết hợp giữa Phật giáo trong buổi đầu du nhập với các tín ngưỡng dân gian cổ truyền. Khó có thể hình dung ngôi chùa đầu tiên có hình dáng như thế nào. *Cổ Châu Pháp Vân Phật Bản Hạnh* kể rằng Khâu-Đà-La lập am dưới gốc cây đa. Ngay nhiều thế kỷ về sau, nhiều ngôi chùa ban đầu cũng chỉ là những thảo am làm bằng tranh, tre. Có thể những ngôi chùa đầu tiên vốn là những ngôi đền thờ các thần truyền thống mà người ta đã đặt thêm điện thờ Phật vào đó. Không phải người ta đã đặt tượng Tứ Pháp vào các chùa thờ Phật mà đã đặt bàn thờ Phật vào các đền thờ Tứ Pháp, tức đền thờ các nữ thần nông nghiệp đã có từ trước. Và đến lượt các nữ thần này được Phật hóa, trở thành các Phật Bà.

---

[1] Bản hiện còn bằng chữ Nôm, in năm Cảnh Hưng thứ 13 (1752).

https://tieulun.hopto.org

Từ khoảng đầu Công nguyên cho đến khoảng thế kỷ 4 hoặc thế kỷ 5, Phật giáo ở Việt Nam chủ yếu chịu các ảnh hưởng Ấn Độ. Số tăng sĩ Ấn Độ và Trung Á đến đây ngày một nhiều. Một nhà sư nổi tiếng vào thế kỷ 3 là Khang Tăng Hội. Bố mẹ ông là những lái buôn từ Khang Cư đến Giao Châu. Tăng Hội sinh ra ở đây và lên mười tuổi thì cha mẹ đều chết. Ông theo Phật giáo ở Giao Châu, trở thành một nhà sư tinh thông tiếng Hán và tiếng Phạn, mãi đến năm 247, ông mới sang kinh đô Kiến Nghiệp và tại đây, ông đã cùng với các nhà sư khác, phiên dịch nhiều kinh điển Phật giáo. Việc Khang Tăng Hội trưởng thành ở Giao Châu chứng tỏ nơi này bấy giờ đã là một khu vực Phật giáo phát triển. Cũng trong thế kỷ 3, một nhà sư Nhục Chi là Chi-Cương-Lương-Tiếp (Kalasivi) cũng đã đến Giao Châu và dịch tại đây bộ kinh *Pháp Hoa Tam Muội* (Saddharmasamādhi -sūtra). Đáng chú ý là đã có một nhà sư Việt Nam tên là Đạo Thanh đã giúp đỡ Chi-Cương-Lương-Tiếp trong việc dịch kinh. Như vậy là ở Giao Châu dần hình thành một trung tâm dịch kinh. Vào thế kỷ 5, chúng ta biết đến một nhà sư Ấn Độ ở đây là Đạt-Ma-Đề-Bà (Dharmadeva) và người học trò Việt Nam xuất sắc của ông là Huệ Thắng. Về sau, Huệ Thắng đã được mời sang Giang Tô để giảng kinh.

Chúng ta có thể nghĩ rằng với sự phát triển của Phật giáo, số chùa chiền ở Giao Châu nhất định tăng lên. *"Lý hoặc luận"*, được coi là tác phẩm của Mâu Bác ở thế kỷ 2, nhưng nhiều nhà nghiên cứu đã nghi ngờ niên đại này, mà cho là thuộc thế kỷ 3, hoặc thậm chí thuộc thế kỷ 5 [1], dù sao cũng đã phản ánh sự phát triển của

[1] E. Zürcher: *The Buddihst Conquets of China*, Leiden, E.J.Brill, 1972, pp. 13-15.

https://tieulun.hopto.org

tăng đoàn ở Giao Châu. Nhưng từ tác phẩm này, ngoài một số chi tiết như các nhà sư cạo đầu, mặc áo đỏ, chúng ta không biết gì hơn về các chùa chiền ở đây.

Vì đây là thời kỳ Phật giáo Việt Nam chịu ảnh hưởng mạnh mẽ của Ấn Độ, nên có người cho rằng chùa bấy giờ có hình thức kết hợp giữa tịnh xá *(vihāra)* và Phật điện *(caitya)* nghĩa là có các tăng phòng làm nơi ở và tu đạo cho các sư và nơi thờ Phật. Bình đồ kiến trúc chùa thời kỳ này có thể là theo hình vuông. Có thể đã xuất hiện các tháp (stūpa). Vì chưa tìm thấy dấu vết một ngôi chùa nào trong thời kỳ này nên những ý kiến nêu trên chỉ là giả thuyết. Tuy nhiên, những ý kiến trên không phải là không có phần hợp lý. Những kiến trúc Phật giáo có bình đồ vuông còn tồn tại đến các giai đoạn sau. Do chỗ Phật giáo ngay từ khi du nhập vào Việt Nam đã là Phật giáo Đại Thừa (Mahāyāna), nên ta có thể nghĩ trong trong Phật điện bấy giờ đã có tượng hoặc tranh của các Phật và Bồ Tát.

Nhưng ảnh hưởng của Phật giáo Trung Quốc cũng một ngày một tăng ở Việt Nam. Càng ngày càng có nhiều nhà sư Trung Quốc đến Việt Nam. Một trong những nhà sư đã đưa tín ngưỡng Tịnh Độ A-Di-Đà đến Việt Nam là Đàm Hoằng, ông đã tự thiêu ở chùa Tiên Sơn vào năm 455.

Trong *Hoằng Minh tập* của Tăng Hựu, còn có chép sáu bức thư thảo luận về Phật giáo giữa hai nhà sư Việt Nam là Đạo Cao và Pháp Minh với viên quan Trung Quốc ở Giao Châu là Lý Miêu vào khoảng thế kỷ 5. Trong một bức thư, Đạo Cao cũng đã nhắc đến những hoạt động của các tăng sĩ và tăng đồ lúc bấy giờ như có kẻ ngồi thiền trong rừng, có người lễ Phật, bái tăng, có người ca hát tán thán Phật...

https://tieulun.hopto.org

Vào thế kỷ 6, có một sự kiện đáng chú ý: Lý Bí đã nổi dậy, đánh đuổi quan quân Trung Quốc, giành lại nền độc lập, và trong thời gian ở ngôi vua ngắn ngủi của mình (541-547), ông đã cho xây dựng ngôi chùa Khai Quốc (có nghĩa là Mở Nước), sau này là chùa Trấn Quốc (Hà Nội).

Phật giáo Việt Nam càng phát triển mạnh trong thời Tùy (581-618) và thời Đường (618-907). Đến thời kỳ này, ở Việt Nam đã có khá nhiều chùa tháp. Chùa tháp không chỉ phổ biến trong các trung tâm ở lưu vực sông Hồng như Luy Lâu, Đại La mà còn có mặt cả ở những vùng xa về phía Nam như Nhật Nam. Theo *Thiền uyển tập anh*, năm 580, Tì-Ni-Đa-Lưu-Chi (Vinitaruci) nhà sư người Nam Ấn Độ, nhưng là học trò của Tăng Xán, tổ thứ ba của Thiền tông Trung Quốc, đã đến Giao Châu, trụ trì ở chùa Pháp Vân tức chùa Dâu, mở ra một phái Thiền ở Việt Nam. Ông chết năm 594. Học trò trực tiếp của ông là nhà sư Việt Nam Pháp Hiền (?-626). Phái Thiền của Tì-Ni-Đa-Lưu-Chi tiếp tục truyền qua nhiều thế hệ, cho đến thế kỷ 13.

Cũng theo *Thiền uyển tập anh*, sau khi Tì-Ni-Đa-Lưu-Chi chết, sư Pháp Hiền đã dựng chùa Chúng Thiện, trên núi Thiên Phúc huyện Tiên Du, và khi vua Tùy Cao tổ (tức Tùy Văn Đế) sai sứ đem các hòm xá lị đến thì Pháp Hiền đã chia cho chùa Pháp Vân cùng những chùa có tiếng khác ở các châu Phong (vùng Vĩnh Phúc-Phú Thọ ngày nay), Trường (vùng Ninh Bình ngày nay), Ái (vùng Thanh Hóa ngày nay) và Hoan (vùng Nghệ An và Hà Tĩnh ngày nay) để các chùa này xây tháp chứa xá lị.

Việc Tùy Văn Đế ra lệnh xây tháp xá lị trong khoảng các năm 601-604 được chép trong nhiều tài liệu Phật

https://tieulun.hopto.org

giáo Trung Quốc như *Quảng Hoằng Minh tập, Tập Thần Châu tam bảo Hàm Thông lục, Tục Cao tăng truyện,* nhưng riêng ở Giao Châu, chỉ thấy nói đến việc xây tháp ở chùa Thiền Chúng[1]. Chùa Thiền Chúng phải chăng là chùa Chúng Thiện của nhà sư Pháp Hiền? [2]. Điều thú vị là các nhà khảo cổ học Việt Nam đã tìm thấy vết tích một ngôi tháp thời Tùy Đường. Đó là Tháp Nhạn ở thôn Nhạn Tháp, xã Hồng Long, huyện Nam Đàn, tỉnh Nghệ An [3]. Tháp xây bằng gạch, nay đã đổ, chỉ còn lại phần chân tháp gần hình vuông: 9,6m x 9m. Xung quanh chân tháp cũng là một sân lát gạch gần vuông, chiều Bắc - Nam dài 14,2 m, chiều Đông - Tây dài 14m. Đã tìm thấy nhiều viên gạch, ngói, ngói ống có hình trang trí. Trên một số viên gạch, có hình voi và sư tử. Đặc biệt là trên một viên gạch, có phù điêu ba vị Phật ngồi trên tòa sen, trên đầu có vòng hào quang, tay đặt theo thế ấn Thiền định (dhyana mudra). Khó mà biết được tên của ba vị Phật đó, phải chăng đó là Đa Bảo Như Lai, Diệu Sắc Thân và Quảng Bác Thân mà các minh văn Phật giáo Việt Nam ở thế kỷ 10 và 11 thường nhắc đến? Nhưng cũng có thể đó là hình ảnh bộ ba Phật Tam Thế. Dầu sao thì đó cũng là nghệ thuật của Phật giáo Đại Thừa. Điều quan trọng là khi khai quật lòng tháp, các nhà khảo cổ học đã gặp hai mảnh thân cây khoét rỗng ghép thành một trụ tròn chôn thẳng đứng. Trong thân cây chứa đầy than củi và đất

---

[1] *Quảng Hoằng Minh tập*, quyển 17.

[2] Bấy giờ hương Dịch Bảng (Đình Bảng ngay nay) cũng có ngôi chùa tên là Thiện Chúng. Cũng có khả năng chùa Thiền Chúng là chùa này.

[3] Trần Anh Dũng và Nguyễn Mạnh Cường: *Tháp Nhạn ở Nghệ Tĩnh qua hai lần khai quật*, Khảo cổ học số 3, 1987, tr.69-83.

https://tieulun.hopto.org

xốp, có một chiếc hộp bằng đồng khối chữ nhật, dài 12cm, rộng 8cm, cao 8m. Bên trong chiếc hộp đồng lại có một chiếc hộp bằng vàng, dài 8cm, rộng 5cm và cao 5,5cm. Nắp hộp và thân hộp đều có trang trí hình những bông hoa. Trong chiếc hộp vàng, có tro, mảnh những hạt gạo cháy và hai viên tròn màu trắng mà những người khai quật cho là những viên xá lị và do đó, họ coi chiếc hộp là hộp dựng xá lị. Nếu đúng như thế thì Tháp Nhạn là tháp xá lị. Khó có thể nói đây là một trong những tháp xá lị mà Tùy Văn Đế đã cho dựng. Nhưng việc tìm thấy một cây tháp xá lị thời Tùy Đường - mà tháp thì luôn ở bên cạnh ngôi chùa - ở xa vùng lưu vực sông Hồng (ngày nay cách Hà Nội gần 300km) chứng tỏ bấy giờ ảnh hưởng của Phật giáo đã lan rộng khắp đất nước này. Việc đặt hộp xá lị vào trong thân cây khoét rỗng cũng gợi chúng ta nhớ đến tục chôn người chết trong những quan tài khoét bằng thân cây trong thời kỳ văn hóa Đông Sơn ở Việt Nam. Các tháp xá lị vẫn được coi là tháp mộ, khác với các tháp kỷ niệm. Phải chăng ở đây, có sự tiếp hợp giữa Phật giáo với những truyền thống bản địa lâu đời?

Theo *Thiền uyển tập anh*, năm 820, một nhà sư Trung Quốc là Vô Ngôn Thông, học trò của vị tổ Thiền tông là Bách Trượng Hoài Hải (720-814), đã đến Việt Nam, trụ trì tại chùa Kiến Sơ (nay ở xã Phù Đổng, huyện Gia Lâm, Hà Nội), lập ra một phái Thiền mới ở Việt Nam. Ông mất năm 826. Học trò trực tiếp của ông là nhà sư Cảm Thành (?-860). Phái Thiền Vô Ngôn Thông cũng truyền qua nhiều thế hệ, và là nguồn gốc trực tiếp của phái Trúc Lâm thời Trần. Ở chùa Kiến Sơ hiện nay, vẫn có tượng Vô Ngôn Thông, tất nhiên đó chỉ là một tác phẩm điêu khắc đời sau.

https://tieulun.hopto.org

Với sự phát triển của Phật giáo, thời thuộc Đường là thời kỳ hình thành một tầng lớp cao tăng người Việt Nam. Họ là đại diện cho giới trí thức đương thời. Một số đã đến giảng kinh cho vua Đường ở Trường An và trở thành bạn bè với những nhà thơ Đường nổi tiếng. Chẳng hạn, khi nhà sư Phụng Đình rời Trường An, nhà thơ Dương Cự Nguyên (cuối thế kỷ 8, đầu thế kỷ 9) có bài thơ tiễn, với những câu:

"...Từ nay, vắng tiếng giảng kinh luận ở cửa khuyết

Các hoa thơm lại nổi lên ở ngoài biển

Khi lòng tưởng nhớ đến Trường An

Hẳn là vào lúc tiếng chuông khuya buông ở Giao Châu..."

Nhà thơ Giả Đảo (793-865) cũng có bài thơ tiễn nhà sư Duy Giám về nước:

"...Giảng kinh trong điện vua mùa xuân,

Hoa bay quanh giường ngự

Ông đã rời biển Nam bao năm tháng.

Nay trở về núi rừng cũ ..."

Nhà thơ Thẩm Thuyên Kỳ (?-713), khi đến Việt Nam, cũng đã đến tận chùa Sơn Tĩnh, quận Cửu Chân (nay là Thanh Hóa) để thăm nhà sư Võ Ngại mà ông tự coi mình là đệ tử. Chùa Sơn Tĩnh cũng khuất trong khe núi. Nhà thơ Trương Tịch (765-830) cũng có một bài thơ tặng một nhà sư tu trong núi ở Nhật Nam (hẳn là vùng Nghệ An, Hà Tĩnh).

Nhiều nhà sư Việt Nam khác đã vân du đến các nước Đông Nam Á hoặc Ấn Độ, mà tên tuổi của họ đã được nhà sư Trung Quốc nổi tiếng là Nghĩa Tĩnh (635-

https://tieulun.hopto.org

713) nhắc đến trong bộ sách *Đại Đường cầu pháp cao tăng truyện*. Trong số nhà sư Việt Nam đến Ấn Độ, có Đại Thừa Đăng, tên Phạn là Mahayanapradipa, quê Ái châu (Thanh Hóa ngày nay), từng là học trò của nhà sư Huyền Trang (602-664) nổi tiếng ở kinh đô Trường An.

Các nhà sư Việt Nam thời đó còn là đại biểu tinh thần cho tầng lớp hào trưởng, thủ lĩnh các địa phương, đang tiến hành cuộc đấu tranh giành lại quyền tự chủ cho dân tộc. Nhiều nhà sư và phật tử đã ủng hộ và tham gia cuộc đấu tranh đó.

Chính vì vậy mà sau chiến thắng Bạch Đằng năm 938, đất nước Việt Nam đã độc lập, trong khi Nho giáo chưa có địa vị đáng kể thì Phật giáo đã có một ảnh hưởng rất lớn không những đối với đời sống tâm linh mà cả đời sống chính trị. Các vương triều của thời kỳ độc lập, từ Ngô, Đinh, Lê cho đến Lý, Trần đều ủng hộ Phật giáo.

Đó là thời kỳ hoàng kim của Phật giáo trong lịch sử Việt Nam. Chùa tháp Phật giáo Việt Nam cũng bước vào một giai đoạn phát triển mới .

Chúng ta đã biết rằng trong thời Tùy Đường, các ngôi chùa đã mọc lên khắp nơi trên đất nước này, nhưng hai trung tâm lớn vẫn là Luy Lâu, tức vùng bắc sông Đuống (Bắc Ninh ngày nay) và Đại La, tức Hà Nội ngày nay.

Trong thế kỷ 10, nhà Đinh, và tiếp đó là nhà Lê, vì các mục đích quân sự, đã đóng Đô ở Hoa Lư (Trường Yên, Ninh Bình). Một tòa thành được xây dựng trong thung lũng giữa các dãy núi đá vôi, và cùng với nó, là các chùa tháp. Chỉ dựa vào *Thiền uyển tập anh* cũng có thể biết một số tên chùa ở Hoa Lư bấy giờ như chùa Đại

https://tieulun.hopto.org

Vân, chùa Vạn Tuế (chùa này ở trong đại nội)[1]. Ngoài ra, còn có nhiều chùa khác. Chùa Tháp là ngôi chùa mà nay chỉ còn thấy dấu vết nền cũ ở ven sông Hoàng Long. Trong số đá tảng chân cột, có viên hình vuông cạnh dài đến 1,06m và vòng tròn kê cột có đường kính 0,68m. Có lẽ ngôi chùa xưa là một kiến trúc rất lớn. Chùa Bà Ngô ở Hoa Lư tương truyền cũng được xây dựng từ thời Đinh. Bài văn trên tấm bia đá thời Nguyễn ở chùa này có câu: *"Chùa Bà Ngô trong ấp ta là một danh lam ở Đô cũ nước Cồ Việt"*. Cồ Việt, tức Đại Cồ Việt, quốc hiệu Việt Nam thời Đinh. Chùa này thờ Bà Ngô, một nữ thần. Hẳn là ở đây, cũng như trung tâm Luy Lâu và nhiều nơi khác, tín ngưỡng Phật giáo đã gắn với tín ngưỡng dân gian, với sự sùng bái các nữ thần nông nghiệp.

Ở Hoa Lư, còn có chùa Nhất Trụ (Một Cột). Ngôi chùa hiện tại không phải là kiến trúc cổ. Chùa có tên là Nhất Trụ vì trước chùa hiện còn một cột đá cao 3m, có 8 mặt, khắc bài thần chú trong kinh Lăng Nghiêm (Surangam-sutra) và một số bài kệ cùng những dòng chữ cho biết vua Lê Đại Hành đã cho dựng cột đá này vào khoảng năm 995.

Đáng chú ý là từ năm 1963 cho đến nay, đã tìm được ở Hoa Lư gần hai chục cột đá khắc các minh văn liên quan đến Phật giáo, bên bờ sông Hoàng Long, cách đền vua Đinh khoảng 2km. Đó là những cột đá có 8 mặt, dài trong khoảng 0,5m đến 0,7m. Trên cột đá tìm được năm 1963, có dòng chữ ghi rõ rằng Nam Việt vương Đinh Khuông Liễn, tức con trai vua Đinh Tiên Hoàng, đã cho dựng một trăm cột kinh như thế vào năm Quý Dậu (năm

[1] Ở Thăng Long, cũng có chùa tên là Vạn Tuế. Chùa này được dựng khi nhà Lý dời đô về đây.

https://tieulun.hopto.org

973). Trên cột này có khắc bài thần chú *Phật đỉnh tôn thắng đà-la-ni* (Usnisavijayadharani) bằng chữ Hán ghi âm tiếng Phạn [1].

Trên một cột kinh tìm được năm 1964, ngoài bài chú *Phật đỉnh tôn thắng đà-la-ni*, còn có một bài kệ chữ Hán khá dài. Qua bài kệ này, chúng ta thấy được một thần điện Đại Thừa, với rất nhiều Phật, nhiều Bồ Tát, có các bộ quan Thiện ác và Diêm Vương (Yama) ở địa ngục, cùng với đội quân quỷ Dạ Xoa (Yaksas) dưới quyền của viên đại tướng Tán-Chi (Sanjaya hay Fancika)...[2].

Trên một số cột kinh tìm được năm 1987, lại có đoạn ghi rằng Nam Việt vương Đinh Khuông Liễn đã dựng một trăm bảo tràng (ratnadhvaja, chỉ các cột kinh) để cầu cho linh hồn người em là Đính Noa Tăng Noa bị ông giết được siêu thoát. Đính Noa Tăng Noa bị giết vì tội được ghi trên cột kinh là "*không trung hiếu thờ cha* (chỉ Đinh Tiên Hoàng) *và trưởng huynh* (chỉ Liễn), *lại có ác tâm*". Theo *Đại Việt sử ký toàn thư* vào mùa xuân năm Kỷ Mão (979), Đinh Liễn đã giết em là Hạng Lang, vì Hạng Lang được vua cha là Đinh Tiên Hoàng lập làm hoàng thái tử mà không lập Liễn. Nếu Đính Noa Tăng Noa và Hạng Lang là một người [3] thì những cột kinh này phải được dựng vào năm 979, sau khi Hạng Lang bị giết và trước khi Đinh Tiên Hoàng và Đinh Liễn bị ám sát. Như vậy, các cột kinh tìm thấy ở Hoa Lư đã được tạo ra trong những thời điểm khác nhau. Trên tất cả các

---

[1] Hà Văn Tấn: *Từ một cột kinh Phật năm 973 vừa phát hiện ở Hoa Lư*, *Nghiên cứu lịch sử*, số 78, 1965, tr. 39-50.

[2] Hà Văn Tấn: *Cột kinh Phật thời Đinh thứ hai ở Hoa Lư*, *Khảo cổ học* số 5-6, 1970, tr. 24-31.

[3] Chú ý là chữ Đính (頂) và chữ Hạng (項) rất gần nhau.

https://tieulun.hopto.org

cột kinh này cũng đều có khắc bài chú *Phật đỉnh tôn thắng đà-la-ni*. Việc phổ biến các *đà-la-ni* (dharani), tức các thần chú, nói lên rằng Phật giáo Việt Nam bấy giờ chịu ảnh hưởng mạnh của Mật giáo (Tantrism). Cần lưu ý là các bài *Phật đỉnh tôn thắng đà-la-ni* được khắc trên các cột đá ở Hoa Lư rất gần với bản dịch của nhà sư Bất Không (Amoghavajra) (704 - 774), một vị tổ của Mật tông ở Trung Quốc, đã tìm thấy ở Đôn Hoàng.

Hiện nay, các cột kinh Hoa Lư nói trên đều tìm thấy trong lòng đất, nhưng hẳn xưa kia, chúng được dựng quanh những ngôi chùa. Những cột đá 8 mặt có khắc chữ kiểu như vậy, sau này, còn thấy dựng trước tháp Phổ Minh thời Trần.

Trong khi các chùa tháp được xây dựng ở Hoa Lư, thì ở các trung tâm đã có từ trước, Phật giáo vẫn tiếp tục phát triển. Khuông Việt đại sư Ngô Chân Lưu (933 - 1001), nhà sư nhiều thế lực thuộc phái Thiền Vô Ngôn Thông, là Tăng thống (người cầm đầu Phật giáo) và cố vấn của các vua Đinh Tiên Hoàng và Lê Đại Hành, vẫn mở mang chùa Khai Quốc ở Đại La (sau này là Thăng Long), biến nơi này thành một nhà trường đào tạo tăng sĩ. Học trò của ông là Đa Bảo đã từng học ở đây, và về sau, tu ở chùa Kiến Sơ, tổ đình của phái Vô Ngôn Thông. Đa Bảo cũng trở thành một cố vấn của vua Lý Thái tổ.

Khi triều đại Lý (1010-1225) bắt đầu, và vua Lý Thái tổ dời Đô từ Hoa Lư ra Thăng Long (Hà Nội ngày nay) năm 1010 thì Phật giáo Việt Nam phát triển lên một bước mới. Lý Thái tổ lên được ngôi báu một phần cũng nhờ ở sự ủng hộ của giới Phật giáo, mà người góp phần to lớn vào việc này là Vạn Hạnh (? - 1025), nhà sư thuộc thế hệ mười hai của phái Thiền Tì-Ni-Đa-Lưu-Chi.

https://tieulun.hopto.org

Ngoài hai phái Thiền Tì-Ni-Đa-Lưu-Chi và Vô Ngôn Thông đã có từ trước và phát triển suốt thời Lý, vào khoảng năm 1069, một phái Thiền mới được lập nên do nhà sư Thảo Đường người Trung Quốc. Phái Thảo Đường phát triển trong những người không xuất gia, trong đó có những ông vua như Lý Thánh tông, Lý Anh tông, Lý Cao tông và các đại thần.

Xem xét việc xây dựng chùa tháp thời Lý cũng thấy được phần nào sự phát triển Phật giáo dưới triều đại này.

Mở những quyển biên niên như *Đại Việt sử lược*, *Đại Việt sử ký toàn thư*, ta thấy gần như trong tất cả các đời vua Lý, đời nào cùng có ghi việc xây dựng chùa tháp. Vừa dời đô về Thăng Long, năm 1010, Lý Thái tổ đã cho xây dựng một loạt chùa ở đây. Đó là chùa Hồng Phúc ở trong thành, chùa Thắng Nghiêm ở ngoài thành. Năm sau, 1011, lại dựng thêm chùa Vạn Tuế ở trong thành, còn ngoài thành thì dựng thêm các chùa Tứ Đại Thiên Vương, Cẩm Y, Long Hưng, Thánh Thọ. Năm 1012, dựng hai chùa Thiên Quang và Thiên Đức. Đến năm 1024, lại xây thêm chùa Chân Giáo ở trong thành để vua đến xem tụng kinh.

Lý Thái tông lên ngôi, năm 1031, phát tiền thuê thợ dựng một loạt 150 sở chùa thờ Phật và quán Đạo giáo. Năm 1041, xây viện (cũng là chùa) Từ Thị Thiên Phúc ở núi Tiên Du Năm 1049, dựng chùa Diên Hựu, tức chùa Một Cột ở Thăng Long [1].

---

[1] Theo *Đại Việt sử ký toàn thư (Bản kỷ, q.2, t.37a)* thì chùa Diên Hựu xây năm 1049, còn theo *Đại Việt sử lược (q.2, t. 19b)* thì chùa này được dựng năm 1101, tức sau đến 52 năm.

https://tieulun.hopto.org

Trong đời Lý Thánh tông, chùa Sùng Khánh Báo Thiên (thường được gọi là chùa Báo Thiên, ở khu vực Nhà Thờ Lớn Hà Nội hiện nay) được xây dựng năm 1056. Năm sau, 1057, dựng hai chùa Thiên Phúc, Thiên Thọ và xây tháp Đại Thắng Tư Thiên ở chùa Sùng Khánh Báo Thiên (thường được gọi là tháp Báo Thiên). Năm 1058, xây tháp Tường Long ở Đồ Sơn. Năm 1059, xây chùa Sùng Nghiêm Báo Đức. Năm 1086, xây tháp ở núi Tiên Du. Năm 1070, xây chùa Nhị Thiên Vương ở Thăng Long.

Lý Nhân tông lên ngôi, lại thêm nhiều chùa tháp được xây dựng. Mẹ vua là thái hậu Linh Nhân (Ỷ Lan) trước sau đã cho dựng hơn một trăm ngôi chùa. Năm 1086, ngôi chùa ở núi Lãm Sơn [1] bắt đầu được xây dựng mãi đến năm 1094 mới hoàn thành, được gọi là chùa Cảnh Long Đồng Khánh. Tháp của chùa này cũng được xây năm 1088. Năm 1099, xây chùa Vĩnh Phúc ở núi Tiên Du. Năm 1105, mở mang chùa Diên Hựu (tức chùa Một Cột), xây hai ngọn tháp ở đây. Cùng năm, lại xây thêm ba ngọn tháp ở chùa Lãm Sơn tức chùa Dạm (tỉnh Bắc Ninh). Năm 1108, tháp Vạn Phong Thành Thiện được xây dựng trên núi Chương Sơn (nay là núi Ngô Xá, ở xã Yên Lợi, huyện ý Yên, tỉnh Hà Nam), mãi đến năm 1117 mới hoàn thành. Năm 1114, xây chùa Thắng Nghiêm (đến năm 1118 mới xong) và lầu Thiên Phật để đặt một nghìn pho tượng Phật. Năm 1115, chùa Sùng Phúc ở hương Siêu Loại (Thuận Thành, tỉnh Bắc Ninh) hoàn thành. Năm 1118, tháp Sùng Thiện Diên Linh ở Đội Sơn (tức núi Đọi ở huyện Duy Tiên, tỉnh Hà Nam) bắt đầu được xây dựng và đến năm 1121 thì hoàn thành.

[1] Tức chùa Dạm, trên núi Dạm, ở Nam Sơn, huyện Quế Võ, tỉnh Bắc Ninh.

https://tieulun.hopto.org

Năm 1119, làm xong chùa Tịnh Lự. Năm 1121, khánh thành chùa Bảo Thiên và bắt đầu xây chùa Quảng Giáo ở núi Tiên Du, đến năm 1123 thì xong. Năm 1123, khánh thành chùa Phụng Từ và năm 1127, khánh thành chùa Trùng Hưng Diên Thọ.

Năm 1134, trong đời Lý Thần tông, hai chùa Thiên Ninh và Thiên Thọ được xây dựng.

Trong các đời Lý Anh tông, Lý Cao tông, không thấy các bộ sử biên niên ghi chép việc xây dựng các chùa mới. Chỉ có việc dựng chùa Pháp Vân (tức chùa Dâu ở tỉnh Bắc Ninh) được nhắc đến vào năm 1161, nhưng hẳn chỉ là trùng tu, vì ngôi chùa này được xây dựng từ lâu rồi. Năm 1179, chùa Chân Giáo được sửa chữa mở rộng. Đây là ngôi chùa mà ông vua cuối cùng của triều Lý là Huệ tông đã đến tu trong những năm cuối cùng của triều đại

Trên đây là những ngôi chùa lớn do các vua thời Lý bỏ tiền của xây dựng và được sử sách ghi chép. Ngoài ra, còn có rất nhiều chùa tháp được xây dựng ở các địa phương. Dựa vào các văn bia thời Lý còn đến ngày nay, chúng ta biết thêm một số chùa như chùa Báo Ân ở núi An Hoạch (tức núi Nhồi, tỉnh Thanh Hóa), xây năm 1099, hoàn thành năm 1100. Chùa Bảo Ninh Sùng Phúc ở Chiêm Hóa (tỉnh Tuyên Quang), xây năm 1107. ChùaLinh Xứng ở núi Ngưỡng Sơn (huyện Hà Trung, tỉnh Thanh Hóa), do Lý Thường Kiệt cho xây, khánh thành năm 1126. Chùa Sùng Nghiêm Diên Thánh (huyện Hậu Lộc, tỉnh Thanh Hóa) xây khoảng năm 1117. Chùa Diên Phúc (huyện Xuân Thủy, tỉnh Nam Định) dựng khoảng năm 1121, xong năm 1122 (từ năm 1197, đổi tên là chùa Viên Quang). Chùa Diên Phúc thôn Cổ Việt (huyện Mỹ Văn,

https://tieulun.hopto.org

tỉnh Hưng Yên xây khoảng 1156 - 1157. Chùa Tự Già Báo Ân ở Tháp Miếu (huyện Mê Linh, tỉnh Vĩnh Phúc), xây xong khoảng 1209...

Đọc *Thiền uyển tập anh*, chúng ta cũng có thể biết thêm về việc xây dựng và trùng tu nhiều chùa khác trong thời Lý. Chẳng hạn, nhà sư Giới Không, sống vào thời vua Lý Thần tông, lúc về già, đã trùng tu các chùa hoang phế trong hương Tháp Bát là quê của ông đến 95 sở. *Hương* thời Lý - Trần là một đơn vị hành chính nhỏ hơn huyện, lớn hơn xã. Chỉ một *hương* thôi mà đã có đến 95 ngôi chùa - chắc là nhiều hơn nếu kể cả những ngôi không cần trùng tu - thì ta có thể biết chùa bấy giờ nhiều như thế nào. Có thể mỗi làng đã có một ngôi chùa. Chùa đã có mặt ở cả miền núi như chùa Bảo Ninh Sùng Phúc (tỉnh Tuyên Quang), Bấy giờ đã có những *ni viện* tức những ngôi chùa dành riêng cho sư nữ như ni viện Hương Hải, ở Phù Đổng (ngoại thành Hà Nội), nơi ni sư Diệu Nhân (1042-1113) tu hành.

Nhà Lý đã chia các ngôi chùa nổi tiếng, phần lớn là do nhà nước xây dựng, ra làm ba loại: Đại danh lam, trung danh lam và tiểu danh lam.

Qua thời gian, các kiến trúc chùa tháp thời Lý không còn nữa. Nhưng dựa vào các vết tích còn lại, cũng như dựa vào bi ký, chúng ta cũng biết được phần nào quy mô và đặc điểm của một số kiến trúc đó.

Cuộc khai quật khảo cổ học năm 1972-1973 ở chùa Lạng (còn có tên là chùa Hương Lãng hay chùa Viên Giác), xã Minh Hải, huyện Mỹ Văn, tỉnh Hưng Yên, đã làm lộ rõ một mặt bằng nền chùa thời Lý (khoảng năm 1115) gần hình vuông, gồm ba bậc, bậc thứ nhất 20,2m x 23,6m, bậc thứ hai 15,2m x 18,8m, bậc thứ ba 8,2m x

https://tieulun.hopto.org

10,4m. Bậc thứ ba này là nền điện thờ, nay còn bệ tượng Phật bằng đá hình sư tử đội tòa sen [1]. Chùa gần hình vuông, có ba bậc với bốn cửa chung quanh, đúng hướng Đông-Tây-Nam-Bắc, có thể là một kiểu chùa phổ biến của thời Lý.

Chùa Bách Môn (huyện Tiên Sơn, tỉnh Bắc Ninh), tuy được trùng tu qua nhiều thế kỷ, nhưng còn giữ được một mặt bằng hình vuông, có thể là một mặt bằng của ngôi chùa thời Lý.

Loại chùa có mặt bằng vuông hay gần vuông này có thể là một hình thức kết hợp chùa với tháp như một số người đã nghĩ, đã xuất hiện từ thời Bắc thuộc mà các kiến trúc chùa thời Lý chỉ là một sự tiếp nối.

Thời Lý, có nhiều chùa được xây trên núi. Đối với loại chùa này, các kiến trúc được xây trên những bậc thềm khá cao, có bó đá, bạt sâu vào sườn núi. Ngày nay, những bậc thềm như vậy còn thấy rõ ở một số chùa như Phật Tích (tức chùa Vạn Phúc, xây năm 1057), Dạm (tức chùa Lãm Sơn, xây năm 1086).

Nhìn chung, chùa thời Lý thường là những quần thể gồm các kiến trúc đăng đối, đối xứng qua một trục hay một trung tâm.

Đoạn miêu tả ngôi chùa Diên Phúc trên tấm bia "*Cổ Việt thôn Diên Phúc tự bi minh*" dựng khoảng năm 1157, ở xã Tân Việt, huyện Mỹ Văn, tỉnh Hưng Yên, giúp chúng ta phần nào hình dung được bố cục đối xứng của một ngôi chùa thời Lý: "Lập Cam điện (tức điện Phật) ở chính giữa, dựng hồi lang bên ngoài. Bồ Tát Đại Bi (tức

[1] Nguyễn Duy Hinh: *Suy nghĩ về những lớp kiến trúc chùa Lạng (Hải Hưng)*, Khảo cổ học, số 2, 1977, tr. 76-87.

https://tieulun.hopto.org

Quan Âm) ngồi nghiêm trang, Văn Thù và Phổ Hiền hầu bên cạnh. Bên trái là Bà Tẩu Tiên Nhân, bên phải là Cộng Lực Thiên Nữ [1]. Bậc dưới của tòa sen có Tứ Đại Thiên Vương hộ vệ. Hai bên hành lang dọc, xếp tám vị thần tướng Phật (tức tám vị Kim Cương). Một góc của hành lang trước đặt tượng Pháp Thi [2]. Trong cửa tam quan, Hộ Pháp Thiện Thần đứng sóng đôi. Hòa thượng Chi Sơn [3] và Thổ Địa Đại Vương ngồi đối diện ở hành lang trước. Phía ngoài hành lang trước, bên trái xây lầu để treo chuông khánh, bên phải dựng nhà để đặt văn bia. Bên ngoài tam quan đào hai cái ao để trồng sen mùa hạ. Sau chính điện, mở một sân kho để chứa thóc mùa thu." [4]

Chùa Diên Hựu (tức chùa Một Cột) thời Lý cũng là một kiến trúc độc đáo. *Đại Việt sử ký toàn thư* chép: *"Mùa Đông, tháng 10 [Năm Thiên Cảm Thánh Vũ thứ 6 (1049)], dựng chùa Diên Hựu. Trước đây, vua [Lý Thái tông] chiêm bao thấy Phật Quan Âm ngồi trên tòa sen, dắt vua lên tòa. Khi tỉnh dậy, vua đem việc ấy nói với bầy tôi, có người cho là điềm không lành. Có nhà sư Thiền Tuệ khuyên vua làm chùa, dựng cột đá giữa mặt đất, làm tòa sen của Phật Quan Âm đặt trên cột như đã thấy trong mộng. Cho các nhà sư đi lượn vòng xung quanh, tụng kinh cầu cho nhà vua sống lâu. Vì thế gọi là*

---

[1] Hai chị em thiên thần, một người đẹp, tượng trưng cho phúc đức, một người xấu, tượng trưng cho tai họa.

[2] Đỗ Pháp Thi, người lập nên thôn Cổ Việt.

[3] Chưa rõ là ai.

[4] Lê Thị Liên và Tống Trung Tín, *Cổ Việt thôn Diên Phúc tự bi minh, một tấm bia thời Lý mới được phát hiện*, *Khảo cổ học* số 1, 1991, tr. 7-20. Đoạn dịch trên được sửa một số chỗ.

https://tieulun.hopto.org

chùa Diên Hựu". "Mùa Thu, tháng Chín [năm Long Phù thứ 5 (1105)], làm hai ngọn tháp chỏm trắng ở chùa Diên Hựu... Bấy giờ, vua [Lý Nhân tông] cho chữa lại chùa Diên Hựu đẹp hơn cũ, đào hồ ở đài hoa sen, gọi là hồ Linh Chiểu. Ngoài hồ có hành lang chạm vẽ chạy xung quanh. Ngoài hành lang lại đào hồ gọi là Bích Trì, đều bắc cầu vồng để đi qua. Trước chùa xây bảo tháp. Hằng tháng cứ ngày Rằm, mồng Một, và mùa Hạ, ngày 8 tháng Tư, xa giá ngự đến, đặt lễ cầu phúc, bày nghi thức tắm Phật, hằng năm lấy làm lệ thường".

Bia tháp Sùng Thiện Diên Linh dựng năm 1122 ở núi Đọi (huyện Duy Tiên, tỉnh Hà Nam) cũng có đoạn nói về chùa Diên Hựu: *"Mở chùa Diên Hựu ở vườn Tây Cấm. Dấu vết theo quy mô thuở trước, lo toan do thánh ý ngày nay. Đào ao thơm Linh Chiểu, giữa ao trồi lên một cột đá, trên cột có một đóa hoa sen nghìn cánh xòe ra. Trên hoa dựng ngôi đền đỏ sẫm, trong đền đặt pho tượng sắc vàng. Ngoài ra có hành lang vẽ bao bọc. Ngoài hành lang lại đào ao Bích Trì, bắc cầu cong để đi lại. Ở sân trước cầu, hai bên tả hữu, xây tháp báu lưu ly".*

Đoạn văn bia trên xác nhận tính chân thực những ghi chép trong *Đại Việt sử ký toàn thư* và cho chúng ta thấy rõ cụm kiến trúc chùa Diên Hựu thời Lý đẹp và khác với chùa Một Cột ngày nay.

Cạnh các ngôi chùa thời Lý thường có những tháp cao nhiều tầng. Tháp Báo Thiên ở Thăng Long có 12 tầng, cao đến vài chục trượng [1]. Tháp Sùng Thiện Diên Linh ở chùa Đọi (tỉnh Hà Nam) cao 13 tầng. Tháp Chiêu

[1] *Đại Việt sử ký toàn thư* chép là 12 tầng, còn *Đại Việt sử lược* chép là 20 tầng.

https://tieulun.hopto.org

Ân ở chùa Linh Xứng (tỉnh Thanh Hóa) cao 9 tầng. Tháp chùa Phật Tích (tỉnh Bắc Ninh) cao 10 trượng. Chân tháp Phật Tích hình vuông, mỗi bề 8,5m. Tháp Vạn Phong Thành Thiện ở Chương Sơn có chân rộng mỗi bề đến 19m, có khả năng cao hơn tháp Phật Tích.

Chùa tháp thời Lý được trang trí bằng các tượng tròn và các phù điêu đẹp, một số lớn được chạm khắc trên đá. Đó là tượng voi, sư tử, trâu, ngựa, tê giác (chùa Phật Tích, tỉnh Bắc Ninh), tượng sóc trên thành bậc (ở chùa Lạng, tỉnh Hưng Yên và chùa Bà Tấm, ở Hà Nội), tượng khỉ, tượng vịt (Chương Sơn, tỉnh Hà Nam), hình đoàn tiên nữ múa hát (Phật Tích, Chương Sơn), cùng với rất nhiều rồng, phượng và các hoa văn mềm mại, chạm trên đá như cúc dây, hoa sen, sóng nước... Ngoài các đặc điểm Việt Nam, một ảnh hưởng Champa biểu hiện khá rõ trên điêu khắc Phật giáo thời Lý, với những hình chim thần Garuda, vũ nữ Apsara, nữ thần người - chim Kinnari...

Trong các chùa thời Lý còn có nhiều bích họa. Bia chùa Linh Xứng chép rằng *"quanh tường vẽ dung nghi đẹp đẽ của 16 La Hán cùng mọi hình tướng biến hóa, muôn hình vạn trạng không thể kể xiết"*, còn bia Sùng Nghiêm Diên Thánh cũng ghi rằng *"tranh vẽ trên tường vôi, mọi duyên nhân quả, muôn nghìn biến hóa, hết sức huyền diệu"*.

Tượng thờ trong các chùa tháp thời Lý cũng là tài liệu quan trọng để tìm hiểu Phật giáo và nghệ thuật thời Lý.

Hiện nay chỉ còn lại ba pho tượng Phật thời Lý đều làm bằng đá, đó là tượng ở chùa Phật Tích (tỉnh Bắc Ninh), tượng ở chùa Hoàng Kim (tỉnh Hà Tây) và tượng

https://tieulun.hopto.org

ở chùa Ngô Xá (tức chùa Chương Sơn, tỉnh Hà Nam). Pho tượng ở chùa Phật Tích đẹp nhất, cao 1,82m, kể cả bệ 2,77m, theo bi ký, được tạc năm 1057. Pho tượng ở chùa Ngô Xá cao 0,93m, không kể phần bệ, gần gũi với tượng Phật Tích về hình dáng, tư thế và y phục. Pho tượng chùa Hoàng Kim cao 0,88m, bị gẫy đầu và hai bàn tay, áo cà sa chỉ phủ kín vai phải, để hở toàn bộ vai và cánh tay trái. Theo minh văn trên bệ tượng bằng đá hình sư tử đội tòa sen còn ở chùa này, thì đây là tượng Phật A-Di-Đà do nhà sư Trì Bát cho tạc vào năm 1099. Trì Bát (1049 - 1117) là nhà sư thuộc thế hệ thứ 12 của Thiền phái Tì-Ni-Đa-Lưu-Chi, nhưng ông tỏ ra chịu ảnh hưởng của Mật giáo. Qua bài ca "A-Di-Đà Phật tụng"dưới chân bệ tượng chùa Hoàng Kim, ta biết thêm Trì Bát cũng chịu ảnh hưởng của tín ngưỡng Tịnh Độ, tin vào cõi Tây Phương cực lạc và Phật A-Di-Đà. Điều này không có gì lạ, vì Phật giáo thời Lý đã có khuynh hướng kết hợp ba yếu tố: Thiền, Tịnh và Mật [1].

Chùa Viên Quang (tỉnh Nam Hà) dựng khoảng năm 1122, theo văn bia, cũng có tượng A-Di-Dà đặt ở giữa, và phía sau là tượng Bồ-Đề-Đạt-Ma (Bodhidharma).

Gắn liền với tín ngưỡng A-Di-Đà là tín ngưỡng Quan Âm, vị Bồ Tát dẫn dắt chúng sinh về cõi Tây Phương cực lạc. Thời Lý, sự thờ phụng Quan Âm đã phổ biến. Nhưng ở Việt Nam, tín ngưỡng Quan Âm có thể tách rời tín ngưỡng A-Di-Đà. Như đã nói ở trên, việc xây chùa Diên Hựu (Một Cột) là biểu lộ tín ngưỡng Quan Âm thời

[1] Hà Văn Tấn, *Về ba yếu tố của Phật giáo Việt Nam: Thiền, Tịnh, Mật*. trong *Mấy vấn đề về Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam*, Viện Triết học, Hà Nội, 1986, tr. 81-96.

https://tieulun.hopto.org

Lý. Đã có những chùa được dựng để thờ Quan Âm. Theo đoạn văn bia chùa Diên Phúc thôn Cổ Việt đã trích dẫn ở trên, thì trong nhà chính điện chùa này, tượng Bồ Tát Quan Âm đặt giữa tượng các Bồ Tát Văn Thù và Phổ Hiền. Đó là điểm khác biệt với các chùa Việt Nam về sau, giữa các tượng Văn Thù và Phổ Hiền, thường là tượng Phật Thích Ca. Thời Lý cũng thờ Phật Di Lặc (Maitreya). *Đại Việt sử ký toàn thư* chép rằng năm 1041, vua Lý Thái tông *"đến núi Tiên Du xem làm viện Từ Thị Thiên Phúc. Khi về xuống chiếu phát 7560 cân đồng trong kho để đúc Phật Di Lặc và hai vị Bồ Tát Hải Thanh và Công Đức cùng chuông để ở viện ấy"*. Viện Từ Thị Thiên Phúc hẳn là một ngôi chùa thờ riêng Phật Di Lặc vì Từ Thị là một tên khác (tên dịch nghĩa) của Di Lặc. Nhưng trong các chùa thời Lý, Di Lặc với tư cách là Phật Vị lai, còn được thờ với các Phật Quá khứ và Hiện tại, làm thành bộ Tam Thế. Văn bia chùa Sùng Nghiêm Diên Thánh (tỉnh Thanh Hóa) dựng năm 1118 đã nói về các tượng ở chùa này: *"ngồi giữa là Hiền kiếp*[1] *Thích Ca Mầu Ni, một bên là Quá khứ trang nghiêm Ca Diếp*[2], *một bên là Đương lai tinh tú Từ Thị* [3]". Ở chùa Sùng Nghiêm Diên Thánh hiện nay còn ba bệ tượng thời Lý bằng đá rất đẹp, giống nhau, chạm hình sư tử đội tòa sen. Có lẽ xưa kia trên ba bệ này là ba tượng Phật như văn bia đã nói.

Một vị Phật khác cũng được thờ ở vị trí cao trong thời Lý là Đa Bảo Như Lai. Văn bia tháp Sùng Thiện

---

[1] Hiền kiếp chỉ Hiện tại.

[2] Ca Diếp (Kasyapa Buddha) nói ở đây là tên một trong bảy vị Phật Quá khứ, chứ không phải tên đệ tử của Thích Ca.

[3] Đương lai là Vị lai, Từ Thị tức Di Lặc.

https://tieulun.hopto.org

Diên Linh hai lần nhắc đến tên vị Phật này. Khi nói đến đài Quảng Chiếu ở Thăng Long, văn bia cho biết là trên tòa tháp vàng ở chính giữa, có đặt tượng Đa Bảo Như Lai, trong khi tượng Phật A-Di-Đà và tượng Phật Diệu Sắc Thân chỉ được đặt trên hai tháp bạc ở hai bên. Văn bia này cũng cho biết là tượng Đa Bảo Như Lai được đặt giữa 8 vị Kim Cương trong tầng dưới của tháp Sùng Thiện Diên Linh.

Tám vị Kim Cương (Vajrapani) nói đến trong văn bia tháp Sùng Thiện Diên Linh thì hiện nay, chỉ còn có 6. Văn bia chùa Diên Phúc thôn Cổ Việt cũng nói tới 8 tượng Kim Cương đặt trong hai dãy hành lang. Một số văn bia chùa thời Lý cũng đã nhắc đến tượng Hộ Pháp (Dvarapala) (như bia chùa Diên Phúc ở tỉnh Hưng Yên, bia chùa Sùng Nghiêm Diên Thánh ở tỉnh Thanh Hóa).

Trong Phật điện thời Lý, ở một số chùa, đã có tượng bốn Thiên Vương (Lokapala), tượng Phạm Vương (Brahma) và tượng Đế Thích (Indra). Đế Thích có thể được thờ riêng.

Một số chùa đã thờ La Hán (Arhat). Văn bia chùa Linh Xứng đã nói tới 16 vị La Hán. Một trong các vị La Hán là Tân-Đầu-Lô (Pindola Bharadvaja) được thờ trong một khám riêng ở chùa Đọi.

Tóm lại, Phật giáo thời Lý đã thờ nhiều Phật, nhiều Bồ Tát, nhiều Thiên Vương, gần với thần điện Phật giáo đời sau. Tuy nhiên, trong từng ngôi chùa thời Lý, số tượng lại không nhiều như các chùa đời sau. Theo sự mô tả trong các văn bia, chúng ta biết trong mỗi chùa chỉ có một số rất ít tượng và sự bài trí tượng giữa các chùa lại hết sức khác nhau. Trong các chùa thời Lý, xem ra chưa có một điện thờ với nhiều lớp tượng được sắp xếp thống nhất.

https://tieulun.hopto.org

Dựa vào một số ngôi chùa thời Lý như Tứ Đại Thiên Vương, Nhị Thiên Vương, Từ Thị Thiên Phúc, Địa Tạng..., chúng ta có thể nghĩ rằng có một số chùa được dựng lên để chuyên thờ một số Phật, Bồ Tát hay Thiên Vương nhất định. Riêng chùa Báo Thiên ở Thăng Long thì trở thành nơi làm lễ cầu mưa khi có hạn hán và cầu tạnh khi có mưa dầm. Mỗi lần làm lễ như vậy, người ta thường rước tượng Pháp Vân ở chùa Dâu (tỉnh Bắc Ninh) về chùa Báo Thiên. Ở đây, ta lại thấy có sự gắn bó giữa Phật giáo và tín ngưỡng truyền thống.

Thời Lý, chùa nhiều mà sư tăng cũng đông. *Thiền uyển tập anh* cho biết chùa Trùng Minh ở núi Thiên Phúc (huyện Tiên Sơn, tỉnh Bắc Ninh) khi thiền sư Thiên Lão trụ trì ở đây, *"học trò đến theo học đông có tới hơn nghìn người, chùa trở thành một chốn tùng lâm sầm uất"*. Ở chùa Quang Minh (tỉnh Bắc Ninh) của thiền sư Đạo Huệ (? - 1178), học trò cũng đông hơn nghìn người...

Để nuôi sống một số tăng đồ lớn như vậy, các chùa thời Lý thường có nhiều ruộng đất. Ruộng chùa có thể do nhà vua cắt ruộng công ban cho. Nhưng cũng có nhiều quan liêu quý tộc cúng ruộng cho chùa. Ruộng chùa thường do dân làng xã canh tác. Nhưng trong một số chùa thời Lý, còn có cả *điền nô*, tức một loại nô tỳ làm ruộng. *Đại Việt sử ký toàn thư* chép rằng *"bấy giờ nhà chùa có điền nô và của chứa trong kho"*. Một số nhà sư như Mãn Giác, Không Lộ, Minh Không, Giới Không...được vua Lý cấp *thực hộ*, tức cho hưởng tô thuế một số hộ nông dân như chế độ phong thưởng công thần thời đó.

Chính vì nhà chùa có nhiều ruộng đất và của cải như vậy mà năm 1088, vua Lý Nhân tông đã cho các quan văn cao cấp được kiêm làm chức *đề cử*, tức viên quản lý tài sản nhà chùa.

https://tieulun.hopto.org

Thế lực kinh tế mạnh mẽ của các chùa thời Lý cũng nói lên vị trí chính trị xã hội của Phật giáo bấy giờ.

Đáng tiếc là đến nay, không còn một kiến trúc chùa Lý nào còn lại, ngoài một số dấu vết gạch đá, để chúng ta có thể thấy tường tận quy mô chùa tháp thuở đó.

Phật giáo tiếp tục phát triển rực rỡ dưới thời Trần (1225 - 1400). Trong thời Trần, Nho giáo dần dần chiếm được vị trí quan trọng trong đời sống tinh thần cũng như trong thiết chế chính trị - xã hội. Nhưng Phật giáo cho đến giữa thế kỷ 14 vẫn giữ được sự thịnh vượng của nó. Các vua Trần ý thức được rõ ràng các chức năng khác nhau của Nho giáo và Phật giáo đối với xã hội. Ngay trong bài tựa quyển sách *Thiền tông chỉ nam*, Trần Thái tông, ông vua đầu tiên của triều Trần đã viết: *"Cái phương tiện để mở lòng mê muội, cái đường lối để rõ lẽ tử sinh, ấy là giáo hóa của đức Phật. Làm cán cân chuẩn mực cho hậu thế, làm khuôn phép cho tương lai, ấy là trọng trách của đức Thánh* (chỉ Khổng Tử- HVT)... *Trẫm ngày nay phải lấy trách nhiệm của đức Thánh làm trách nhiệm của mình, lấy lời dạy của đức Phật làm lời dạy của mình"*.

Phật giáo thời Trần chính là đã phát triển song song và dung hội với Nho giáo.

Nói đến Phật giáo thời Trần, người ta thường nhắc đến sự ra đời của phái Thiền Trúc Lâm, mà ông tổ thứ nhất chính là vua Trần Nhân tông (1258 - 1308) xuất gia năm 1299. Tổ thứ hai là sư Pháp Loa (1284 - 1334). Nhưng từ khi nhà Trần thành lập cho đến khi phái Trúc Lâm ra đời, trong thế kỷ 13, các phái Thiền đã có từ trước vẫn tiếp tục phát triển. Phái Trúc Lâm chính đã bắt nguồn từ các nhà sư phái Vô Ngôn Thông. Đó là chưa kể

https://tieulun.hopto.org

bấy giờ có ảnh hưởng của một phái Thiền Trung Quốc là Lâm Tế đến Việt Nam. Phái Trúc Lâm ra đời đánh dấu sự thống nhất giáo hội Phật giáo Việt Nam.

Các vua đầu thời Trần như Trần Thái tông, Trần Thánh tông, Trần Nhân tông đều sùng Phật. Nhưng trong sử biên niên, ít thấy ghi chép việc xây dựng chùa chiền. Ngôi chùa được nhắc đến sớm nhất có lẽ là chùa Phổ Minh (Nam Định), được xây năm 1262 ở phía Tây cung Trường Quang, phủ Thiên Trường. Có lẽ các vua Trần đã thừa hưởng được cơ ngơi các "quốc tự" to lớn mà các vua Lý đã xây dựng. Họ chỉ trùng tu khi cần, chẳng hạn đối với chùa Chân Giáo ở Thăng Long năm 1248. Vả lại, những cuộc kháng chiến chống Nguyên trong suốt thế kỷ 14 đã không cho phép các vua Trần dồn của cải cho việc xây dựng chùa chiền. Nhưng điều này cũng không ngăn những ngôi chùa mọc lên ở các địa phương trong thế kỷ này. Một bằng chứng là tấm bia chùa Thiệu Long phát hiện gần đây đã cho biết chùa này (nay gọi là chùa Miếu, ở xã Tam Hiệp, huyện Phúc Thọ, tỉnh Hà Tây) đã được xây vào năm 1226, ngay năm đầu tiên của triều đại Trần [1].

Nhưng dầu sao cũng phải thừa nhận rằng việc xây dựng chùa tháp được tiến hành ồ ạt trong thế kỷ 14. Một phần vì nhiều ngôi chùa đã đổ nát qua các cuộc chiến tranh. Trong một bức thư gửi cho Hốt Tất Liệt, vua Trần đã tố cáo quân Nguyên "đốt phá hết chùa miếu trong nước" [2]. Một phần là ở thế kỷ 14, với hoạt

[1] Đinh Khắc Thuân và Tống Trung Tín: *Về tấm bia đá thời Trần ở chùa Thiệu Long, Khảo cổ học* số 2, 1991, tr. 64-77.

[2] Từ Minh Thiện: *Thiền Nam hành ký*.

https://tieulun.hopto.org

động của các vị tổ phái Trúc Lâm, Phật giáo đã phát triển hết sức mạnh mẽ. Người có vai trò lớn trong việc xây dựng chùa chiền bấy giờ là sư Pháp Loa, vị tổ thứ hai của phái Trúc Lâm. Có thể nói là ông đã huy động cả giới quý tộc Trần vào công việc này. Mới 24 tuổi, ông đã trở thành người lãnh đạo giáo hội. Ông đã biến ngôi chùa Anh Nghiêm (còn gọi là chùa Đức La, hiện nay ở xã Trí Yên, huyện Yên Dũng, tỉnh Bắc Giang) thành trụ sở trung ương của Giáo hội Trúc Lâm, chứa đủ hồ sơ của tăng ni cả nước. Ông đã tổ chức nhiều lần độ tăng ni, mỗi lần không dưới một nghìn người. Cho đến năm Khai Hựu thứ nhất (1829), Pháp Loa đã độ được một vạn năm nghìn tăng ni. Nhiều người trở thành tăng ni thì hiển nhiên là phải xây dựng nhiều chùa.

Bản thân Pháp Loa, tính đến năm 1329, đã xây dựng mở mang hai khu chùa lớn là Báo Ân (Gia Lâm, Hà Nội) và Quỳnh Lâm (huyện Đông Triều, tỉnh Quảng Ninh). Riêng ở chùa Báo Ân, năm 1314, ông đã cho xây 33 cơ sở, gồm điện Phật, gác chứa kinh và tăng đường. Ông còn xây dựng các am như Hồ Thiên, Chân Lạc, Yên Mã, Hạc Lại và mở rộng các khu chùa Thanh Mai và Côn Sơn. Các đồ đệ của Pháp Loa cũng cho xây dựng chùa tháp ở nhiều nơi. Chẳng hạn, một đồ đệ của ông là sư Trí Nhu đã xây dựng tháp Linh Tế ở núi Dục Thúy (tức núi Non Nước, tỉnh Ninh Bình)[1] và tháp Hiển Diệu ở núi Tiên Long (huyện Hoa Lư, tỉnh Ninh Bình).[2]

---

[1] Theo bài *Linh tế tháp ký* của Trương Hán Siêu soạn năm 1343, hiện còn trên vách núi Non Nước, Ninh Bình

[2] Theo văn bia do Cung Tĩnh vương Trần Nguyên Trác soạn năm 1367 được khắc trên vách núi Tháp, xã Ninh Hòa, huyện Hoa Lư, Ninh Bình.

https://tieulun.hopto.org

Nhờ sự giúp đỡ của giới quý tộc, thế lực kinh tế của các cơ sở giáo hội Trúc Lâm rất lớn. Các chùa có khá nhiều ruộng đất. Theo bia tháp Viên Thông ở chùa Thanh Mai, khắc năm Đại Trị thứ 5 (1362), Pháp Loa đã được Trần Anh tông cho 100 mẫu ruộng ở hương Đội Gia, cấp luôn cả canh phu (người cày), lại lấy 25 mẫu ở hương Đại Từ cấp thêm vào số trên. Sau Trần Anh tông lại cấp thêm 80 mẫu ruộng ở hương An Đinh cùng với canh phu. Năm 1312, Trần Anh tông lại lấy 500 mẫu ruộng thuộc trang Niệm Như cấp cho Pháp Loa. Hoàng thái hậu Tuyên Từ cũng cúng 300 mẫu ruộng cho chùa Siêu Loại, Năm 1318, Hoa Lưu cư sĩ họ Vũ đem 20 mẫu đất của trang Hoa Lưu cúng cho chùa Quỳnh Lâm. Năm 1324, Di Loan cư sĩ, con trai của công chúa Nhật Trân, cúng 800 mẫu ruộng ở phủ Thanh Hóa, hoàng thái hậu Bảo Từ (vợ Trần Anh tông), cúng thêm 22 mẫu đất phủ An Hoa. Tư đồ Văn Huệ vương cũng cúng 300 mẫu ruộng ở Gia Lâm cùng với ruộng trang Động Giã, trang An Lưu, tất cả hơn nghìn mẫu và gia nô hơn nghìn người, làm của thường trú chùa Quỳnh Lâm.

Cho đến cuối đời, Pháp Loa đã đúc được hơn 1300 pho tượng đồng lớn nhỏ, đắp hơn trăm pho tượng đất và cho làm hai bộ tranh Phật bằng vải sơn. Trong số tượng nói trên, phải kể đến pho tượng Di Lặc lớn ở chùa Quỳnh Lâm đúc năm 1327. Năm 1328, nhân khi vua Trần Minh tông đến thăm chùa, Pháp Loa mới tâu xin cho cấm quân kéo tượng từ nền điện lên bảo tọa để dát vàng.

Nhiều chùa tháp ở núi Yên Tử cũng được xây dựng, biến nơi đây thành một trung tâm quan trọng của phái Trúc Lâm.

https://tieulun.hopto.org

Dù ai quyết chí tu hành,
Có về Yên Tử mới đành lòng tu.

Tình trạng xây dựng nhiều chùa tháp bấy giờ khiến cho nhà nho Lê Quát phải viết trên bia chùa Thiệu Phúc (Bắc Giang) những dòng sau: *"Trên từ vương công, dưới đến dân thường, hễ bố thí vào việc nhà Phật thì dẫu hết tiền của cũng không xẻn tiếc. Nếu ngày nay gửi gắm vào tháp chùa thì mừng rỡ như nắm được khoán ước để lấy quả báo ngày sau. Cho nên trong từ kinh thành, ngoài đến châu phủ, cho tới thôn cùng ngõ hẻm, không mệnh lệnh mà người ta vẫn theo, không thề thốt mà người ta vẫn tin. Chỗ nào có người ở, tất có chùa Phật, bỏ rồi lại xây, hỏng rồi lại sửa, chuông trống lâu đài chiếm đến nửa phần so với dân cư".*

Việc xây dựng chùa chiền thời Trần, sau này cũng được Nguyễn Dữ nhắc đến trong *Truyền kỳ mạn lục: "Các chùa như Hoàng Giang, Đồng Cổ, Yên Sinh, Yên Tử, Phổ Minh, Ngọc Thanh... dựng lên nhan nhản khắp nơi. Những người cắt tóc làm tăng ni nhiều bằng nửa số dân thường. Nhất là ở huyện Đông Triều, sự sùng thượng lại càng quá lắm: chùa chiền dựng lên, làng lớn có đến hơn mười chùa, làng nhỏ cũng có chừng năm sáu, ngoài bao bằng lũy, trong tô vàng son..."*

Như vậy là bấy giờ, đã xuất hiện rất nhiều chùa làng, Nhưng chính Nguyễn Dữ cũng viết: *"Đến đời vua Giản Định nhà Trần, binh lửa luôn năm, nhiều nơi bị đốt, số chùa chiền còn lại mười không được một, mà cái số còn lại ấy cũng mưa lay gió chuyển, đổ ngã xiêu nghiêng, tiêu điều đứng rũ ở giữa áng cỏ hoang, bụi rậm".*

Đến nay thì thậm chí, chúng ta cũng không có cái may mắn như Nguyễn Dữ, được ngắm những ngôi chùa

https://tieulun.hopto.org

tiêu điều xiêu vẹo kia. Hầu như tất cả đã đổ nát. Nhưng dầu sao thì di tích chùa tháp thời Trần còn lại ngày nay vẫn nhiều hơn thời Lý. Nhờ đó mà chúng ta biết được phần nào ngôi chùa thời Trần.

Khác với dấu vết chùa chiền thời Lý, hiện nay chúng ta còn được một số bộ phận kiến trúc gỗ của các ngôi chùa thời Trần. Đó là *vì nóc* của *thượng điện* chùa Dâu (huyện Thuận Thành, tỉnh Bắc Ninh), *vì nóc* tòa *thượng điện* cùng những bức *cốn* chùa Thái Lạc (huyện Mỹ Văn, tỉnh Hưng Yên) và tòa *thượng điện* khá nguyên vẹn của chùa Bối Khê (huyện Thanh Oai, tỉnh Hà Tây).

Kết cấu của các *thượng điện* này khá giống nhau, có một *gian* hai *chái*, với bốn *cột cái* khá lớn và mười hai *cột quân*. Có hai bộ *vì* đỡ hai mái chính và hai mái bên. Bộ *vì* đều làm theo kiểu *giá chiêng*, gồm một *câu đầu* khỏe tỳ lực lên đầu hai *cột cái*. Bên trên *câu đầu* là hai *trụ giá chiêng*, tức hai *trụ trốn*, thường được chạm khắc đẹp. Ở chùa Thái Lạc, các *trụ trốn* này được chạm thành hình các em bé quỳ gối nâng tòa sen. Hai *trụ trốn* này lại đội một *rường* hơi cong, gọi là *rường bụng lợn* hay *con cung*. Lồng giữa hai trụ giá chiêng là một tấm ván hình *lá đề*, với những phù điêu đẹp, rồng phượng hoặc tiên nữ.

Riêng ở chùa Thái Lạc, còn có các *ván nong* ghép giữa các *xà dọc* và trong các *vì nách*, chạm hình các nữ nhạc công (gandharva) ngồi giữa các đám mây hay trên lưng chim phượng, biểu diễn các nhạc cụ như đàn, nhị, sáo..., hay các nữ thần người chim (kinari) đang bay múa dâng hoa... Đây là cả một kho báu điêu khắc Việt Nam. ở chùa Bối Khê, nơi *đầu đao* góc mái, còn có hình chạm nổi chim thần garuda, với cặp cánh giống cánh dơi. Về

https://tieulun.hopto.org

điêu khắc gỗ thời Trần, còn phải kể thêm bộ cánh cửa chạm rồng ở chùa Phổ Minh.

Có người cho rằng những *thượng điện* nói trên chính là nếp chùa thời Trần, có bốn mái, với bộ khung bằng gỗ mà các cột là thành phần chịu lực. Chưa thấy dấu vết tường chịu lực. Dựa vào chỗ đã gặp ngói mũi hài trong một số di tích kiến trúc, cũng như dựa vào một số mô hình nhà bằng đất nung tìm được trong các mộ, người ta cho rằng chùa thời Trần có mái lợp ngói mũi hài, mà không, hoặc hiếm, lợp ngói ống. Dựa vào các mô hình đất nung, người ta cũng nghĩ rằng xung quanh các chùa thời Trần, có thể có tường xây bao, trên lợp ngói mũi hài, giống với vòng tường hiện còn quanh tháp Huệ Quang ở Yên Tử.

Tuy nhiên, các ngôi chùa thời Trần có thể là một cụm kiến trúc phức tạp hơn. Năm 1972, các nhà khảo cổ học đã cho chúng ta biết mặt bằng của một ngôi chùa thời Trần, chùa Lấm, trên đảo Thừa Cống thuộc tỉnh Quảng Ninh, trong vịnh Bái Tử Long [1].

Chùa Lấm có hai mặt bằng kiến trúc, chênh nhau gần 4m về độ cao. Ở mặt bằng thứ nhất, có *tam quan* và *nhà tổ*. Nền *tam quan* rộng 5m, dài 11m, quanh nền kè đá. Mặt nền còn đầy những mảnh ngói mũi hài nhỏ, dấu vết còn lại của kiến trúc bên trên. Nhà tổ dài 54m, ước có 15 gian, nền cũng được kè đá. Từ *tam quan*, theo con đường đá dài 55m, thì đến chân bậc cấp lên chùa. Bậc cấp lên chùa xếp bằng các viên đá ngay ngắn. Đi hết 34 bậc, ta đến sân chùa, bắt đầu bước vào mặt bằng kiến

[1] Đỗ Văn Ninh và Trịnh Cao Tưởng: *Chùa Lấm (Quảng Ninh) một phế tích đời Trần mới được khai quật, Khảo cổ học*, số 15, 1974, tr. 58-63.

https://tieulun.hopto.org

trúc thứ hai. Sân chùa rộng, không lát gạch nhưng bằng phẳng, sâu vào 15,8m. Hai bên sân chùa có hai ngọn tháp đã đổ, chỉ còn nền vuông, có móng kè đá, mỗi cạnh dài 3,6m. Trên nền ngọn tháp phía Đông, còn có nhiều viên gạch trang trí hình rồng, phượng và hoa lá. Cửa ngọn tháp này trông về hướng Nam, với những bậc đá còn khá nguyên vẹn. Ngay dưới chân tháp phía Đông Nam sân chùa, có một nền hình vuông, mỗi cạnh 8,9m. Có thể đó là dấu vết nhà bia, vì ở sân chùa, còn thấy con rùa đá đội bia vỡ làm 8 mảnh. Không tìm thấy bia.

Qua sân, tới chùa Hộ, tức *tiền đường*, dài 31m, rộng 8m. Nền chùa cao hơn sân 0,5m, cũng được kè đá xung quanh. Từ dưới sân bước lên hiên chùa, phải qua bậc tam cấp xếp đá rộng 1,2m, hai bên có tay vịn bằng đá chạm rồng nổi. Cả hai con rồng này đều bị vỡ mất đầu. Chùa Hộ còn có hai cửa xép hai bên, lòng cửa rộng 2m. Lên cửa xép cũng qua tam cấp lát đá có tay vịn hai bên. Nhưng ở đây, tay vịn chạm hình sóc dài đuôi. Cả bốn con sóc đều chung một phong cách thời Trần, đơn sơ, mập mạp. Trên nền chùa Hộ, chỉ còn có hai hòn đá tảng kê chân cột hình vuông, cạnh dài 0,5m. Nhờ những hòn đá tảng này, có thể biết mỗi *gian* chùa Hộ rộng khoảng 2,5m, và như vậy, nếp nhà này có cả thảy 9 *gian*.

Từ chùa Hộ, sang ngôi nhà giữa, mà những người khảo sát gọi là chùa Phật, phải qua một con đường rộng 4m, dài 4,5m, hai bên có lan can đá chạm nhưng nay đã bị đổ.

Chùa Phật chỉ mở một cửa hướng Nam, nằm trên trục thẳng với cửa chùa Hộ. Hai bên cửa cũng có hai tay vịn bằng đá chạm rồng. Nền chùa Phật cao hơn nền chùa Hộ mà cũng cao hơn nền ngôi nhà phía sau đó.

https://tieulun.hopto.org

Nền chùa Phật gần hình vuông, dài 12m, rộng 11,5m. Cả bốn mặt nền được kè đá thành hai cấp. Một đường hiên chạy quanh bốn mặt, rộng 0,5m và thấp hơn 0,5m tạo thành cấp thứ nhất của nền chùa. Cấp thứ hai cũng được kè đá cẩn thận cả bốn mặt. Trên nền chùa Phật còn 11 tảng đá kê cột (lẽ ra là 16 tảng nhưng mất 1 tảng ở hàng giữa và 4 tảng ở hàng ngoài phía trước), 4 tảng ở giữa lớn hơn cả. Tảng lớn nhất có cạnh dài 0,8m, các tảng khác nhỏ hơn chút ít. Rõ ràng đây là 4 *chân tảng* đá kê 4 *cột cái*. Khoảng giữa 4 *chân tảng* lớn này là một bệ đá khối chữ nhật do những phiến đá ghép với nhau rất khít bằng các lỗ cá. Bệ được chạm ba tầng cánh sen rất đẹp. Tầng dưới cùng, cánh sen to. Tầng thứ hai, cánh sen nhỏ hơn và tầng trên cùng, cánh sen chỉ nhô một phần đầu qua kẽ của những cánh sen tầng dưới. Trên nền ngôi nhà này, có nhiều mảnh ngói lưu ly men xanh rất đẹp. Có lẽ kiến trúc này được lợp bằng loại ngói này.

Nếp nhà cuối cùng, được những người khảo sát gọi là *thượng điện*, tựa lưng vào vách núi. Nền nhà dài 29,6m, có hai cửa lên ở hai đầu. Mỗi cửa rộng 4m, có 4 bậc. Phía trước là hàng hiên dài suốt nền chùa, rộng tới 3m. Trên nền không còn đá tảng kê cột, chỉ có ngói vỡ ngổn ngang.

Cách phía Đông Bắc khu chùa vài chục mét, có một nền nhà bếp nhỏ với ba gian, xung quanh có kè đá. Cạnh đó là một bể nước ngọt hình chữ nhật rộng 10m, dài 31m. Cả bốn mặt bể đều được kè đá vững chãi.

Trên đây là một bình đồ hiếm hoi của một ngôi chùa thời Trần được biết hiện nay. Toàn bộ các kiến trúc đã đổ sụp, toàn bộ kết cấu gỗ không còn nữa, có thể đã bị

https://tieulun.hopto.org

gió bão thổi bay hay sóng biển cuốn trôi. Nhưng nền kè đá, cùng với các bộ phận bằng đá còn lại, như các tay vịn chạm rồng, chạm sóc, các chân tảng và bệ đá có đài sen, đã cho chúng ta biết một cụm kiến trúc chùa, cùng chung một niên đại: thời Trần. Bình đồ này cho thấy sau *tam quan* là một ngôi chùa với ba nếp nhà nằm theo kiểu chữ *Tam* (三). Trong ba nếp nhà này, thì nếp nhà giữa, theo chúng tôi nghĩ, mới chính là *thượng điện* hay *chính điện*. Ngôi nhà này có nền gần hình vuông, với 4 *cột cái* và 12 *cột quân*, ở giữa lại có bệ đá hoa sen, khiến chúng ta liên tưởng đến *thượng điện* chùa Bối Khê. Nền của ngôi nhà này cũng được đắp cao hơn nền hai nếp nhà kia như ở nhà *thượng điện* chùa Bối Khê. Vì vậy, hoàn toàn có căn cứ để nghĩ rằng, nếu các kết cấu gỗ còn thì ta sẽ gặp ở đây một kiến trúc tương tự *thượng điện* chùa Bối Khê hay chùa Dâu.

Như vậy rõ ràng là ngôi chùa thời Trần không chỉ có vẻn vẹn một nếp nhà vuông bốn mái như có người đã nghĩ, mà là một cụm kiến trúc gồm nhiều ngôi nhà. Trước và sau *chính điện* là kiến trúc trung tâm, có thể còn có *tiền đường, hậu đường* và những ngôi nhà khác. Ở chùa Lấm, ngôi *chính điện* này có thể được lợp ngói lưu ly phủ men xanh, nói lên vị trí đặc biệt của nó so với những ngôi nhà khác, chỉ được lợp ngói mũi hài bình thường.

Các bệ thờ bằng đá chạm cánh sen trong các ngôi chùa thời Trần được biết hiện nay đều có niên đại không sớm hơn nửa cuối thế kỷ 14. Chùa Lấm có khả năng là một ngôi chùa của thế kỷ 14.

Nhưng bình đồ kiến trúc của chùa Lấm hẳn không phải là duy nhất trong thời Trần. Một ngôi chùa trên một hòn đảo ngoài biển khơi không nhất thiết giống với

https://tieulun.hopto.org

các ngôi chùa trong đất liền. (Và phải chăng vì ở ngoài khơi nên nó đã không được trùng tu qua các đời sau?). Hoàn toàn có khả năng có nhiều kiểu chùa khác nhau ở thời Trần. Chùa Lấm được xây dựng theo kiểu chữ *Tam* (三). Một mô hình bằng đất nung được tìm thấy trong ngôi mộ thời Trần (thôn Phạm Lễ, huyện Hưng Hà, tỉnh Thái Bình) cho ta thấy được một cụm nhà xây theo chữ *Công* (工). Có nhà ở kiểu chữ *Công* thì rất có thể có chùa kiểu chữ *Công*.

Vào thời Trần, như ta thấy, có nhiều chùa ở ngoài đảo và cùng có nhiều chùa ở vùng núi cao. Đã xuất hiện một loại chùa trong hang động, như chùa Hang (ở xã Đồng Tâm, huyện Lục Yên, tỉnh Yên Bái). Trong hang núi này, có cả một bệ thờ thời Trần bằng đất nung.

Ngoài ba pho tượng đá mất đầu trong một ngôi chùa gần chùa Lấm nói trên, có thể có niên đại Trần, mà các nhà khảo cổ học cho là tượng Phật A-Di-Đà cùng hai Bồ Tát Quan Thế Âm, Đại Thế Chí [1], hiện nay chưa tìm thấy pho tượng Phật hay Bồ Tát bằng đá thời Trần nào trong đất liền. Qua các văn bia, chúng ta biết rằng thời đó trong các chùa có nhiều tượng đồng, tượng gỗ hay tượng đất, nhưng ngày nay cũng không còn nữa. Tượng không còn nhưng bệ thờ bằng đá thì vẫn còn.

Các bệ thờ này là một khối chữ nhật bằng đá khá lớn[2], được chia làm ba phần. Phần trên chạm tòa sen, thường có hai lớp cánh ngửa và một lớp cánh úp. Phần giữa thu nhỏ, chia thành từng ô, chạm các hình rồng, sư

---

[1] Đỗ Văn Ninh và Trịnh Cao Tưởng: *Chùa Lấm (Quảng Ninh) một phế tích đời Trần mới được khai quật*, Khảo cổ học, số 15, 1974, tr. 62.

[2] Ví dụ như bệ chùa Bối Khê cao 1,16m - dài 2,4m - rộng 1,16m.

https://tieulun.hopto.org

tử, hoa sen, hoa cúc v.v. Bốn góc có hình chim thần garuda. Phần đế bệ thường được làm theo kiểu chân quỳ, đôi khi cũng chạm các hình trang trí khác. Theo các dòng chữ trên các bệ này thì chúng được gọi bằng các tên khác nhau như "bàn đá", "bệ Phật", "tòa kim can"... Cho đến nay đã tìm được khoảng 50 chiếc bệ thờ kiểu này trong các chùa. Một số bệ có niên đại như bệ chùa Long Hoa (xã Liêm Cần, huyện Thanh Liêm, tỉnh Hà Nam) làm năm 1364, bệ chùa Hương Trai (xã Dương Liễu, huyện Hoài Đức, tỉnh Hà Tây) làm năm 1370, bệ chùa Đại Bi (xã Cát Quế, huyện Hoài Đức, tỉnh Hà Tây) năm 1374, bệ chùa Thắng Phúc (xã Hồng Dương, huyện Thanh Oai, tỉnh Hà Tây) năm 1375, bệ chùa Bối Khê (xã Tam Hưng, huyện Thanh Oai, tỉnh Hà Tây) năm 1382, bệ chùa Phổ Quảng (xã Xuân Lũng, huyện Phong Châu, tỉnh Phú Thọ) năm 1386, bệ chùa Long Khánh (xã Tống Trân, huyện Phù Tiên, tỉnh Hưng Yên) năm 1394. Nhiều bệ khác không ghi niên đại nhưng căn cứ vào phong cách trang trí, có thể biết chắc là thuộc thời Trần. Cũng có những bệ làm bằng đất nung.

Loại bệ này được đặt ở Phật điện, có thể là một thứ bàn thờ, nhưng cũng có khả năng là các tượng Phật được bày lên đó. Thời Trần không còn những bệ đá nhỏ có tòa sen tròn để đặt một tượng như ở thời Lý.

Hiện nay, chúng ta không có đủ tài liệu để biết rõ các loại tượng thờ cùng như cách bài trí tượng trong các chùa thời Trần. Pháp Loa đã đúc nhiều tượng và làm lễ hội *Nghìn Phật* ở chùa Quỳnh Lâm trong 7 ngày đêm nhưng ta không biết có những loại tượng Phật gì. Chỉ biết là Pháp Loa đã đúc các tượng Di Lặc. Tất nhiên là cùng với tượng Di Lặc có tượng A-Di-Đà và Thích Ca, như một số bi ký và *Tam tổ thực lục* đã nhắc đến. Đáng

https://tieulun.hopto.org

lưu ý là trong văn bia chùa Đại Bi núi Vân Lỗi do Phạm Sư Mạnh soạn, đã nhắc đến tên tượng Tam Thế. Cũng trong bài văn bia này, có nói đến việc đúc một pho tượng Đại Bi (tức tượng Quan Âm) bằng vàng. Đáng chú ý là văn bia tháp Viên Thông cùng như *Tam tổ thực lục* có nói đến việc đúc tượng Thiên Thủ Đại Bi tức tượng Quan Âm nghìn tay. Đây là lần đầu tiên tài liệu Phật giáo Việt Nam nhắc đến loại tượng này. Theo nhiều nhà nghiên cứu thì loại tượng này xuất hiện dưới ảnh hưởng của Mật giáo. Chúng ta biết rằng Phật giáo thời Trần trong thời kỳ Pháp Loa đã phát triển các yếu tố Mật giáo. Trong *Thiền đạo yếu học,* chép sau truyện Pháp Loa trong sách *Tam tổ thực lục*, được coi là do Pháp Loa soạn, có nhắc đến Phật Tì-Lô-Già-Na (Vairocana), tức Đại Nhật Như Lai, vị Phật tối cao trong tín ngưỡng Mật giáo. Nhưng chúng ta không biết là có tượng của vị Phật này trong các chùa Việt Nam thời đó hay không.

Trong các chùa thời Trần, cũng có tượng Kim Cương (Vajrapāni) và Hộ Pháp (Dvārapāla). Trên các mô hình tháp đất nung phủ men chùa Chò và Bát Tràng, ở 4 cửa tầng dưới, mỗi cửa đều có hai Kim Cương đứng gác. Văn bia chùa Thiệu Long (năm 1226) nói đến tượng "thần Thiện chống kiếm cầm qua, đứng trước mặt Phật". Đặc biệt là ở chùa Thiệu Long, còn có tượng tiên nữ (Apsara) và tượng Mỹ Âm (Madhulasvara) tức là vua của các nhạc công thiên thần (Gandharva). Ở các chùa khác, tiên nữ và nhạc công chỉ có trên các phù điêu trang trí. Văn bia chùa Thiệu Long còn có câu: *"Tôn giả mày to, tóc bạc, được vẽ lên vách như người sống"*. Như vậy là ở chùa này cũng có tranh tường, và phải chăng đó là hình các La Hán ? Như đã nói ở trên, từ thời Lý, đã có tranh La Hán trên tường chùa. Ta cũng đã biết Pháp Loa có làm

https://tieulun.hopto.org

hai bộ tranh Phật bằng vải sơn, nhưng không rõ về chủ đề gì.

Tam tổ thực lục còn cho biết năm 1308, vua Trần Anh tông đã cho đúc hai pho tượng của Trúc Lâm đệ nhất tổ (tức Trần Nhân tông) bằng vàng, một pho để ở chùa Báo Ân và một pho để ở chùa Vân Yên, được thờ cúng như lễ nghi thờ cúng Phật. Chúng ta nhớ rằng ở chùa Phổ Minh hiện nay có pho tượng Trần Nhân tông nằm, theo kiểu tượng Phật nhập Niết bàn. Trong tháp Huệ Quang trên núi Yên Tử, hiện nay vẫn còn một pho tượng Trần Nhân tông bằng đá. Niên đại các pho tượng này hiện còn được thảo luận, một số người cho là tượng thời Trần, nhưng nhiều người khác cho là tượng thời Lê tuy có bắt chước kiểu dáng thời Trần. Trong các chùa thời Trần, còn có tượng các nhà sư hay tượng các thí chủ có công đóng góp xây dựng chùa. Tấm bia niên hiệu Đại Trị (1358-1369) ở chùa Dầu, xã Đinh Xá (tỉnh Hà Nam) có khắc hình một người đàn ông có tuổi, mặt béo, ria mép dài, mặc áo chùng, đội mũ, ngồi trên ghế dựa. Đây có thể là chân dung của Ngộ Không cư sĩ Ngô Lãm, người đã góp tiền ruộng để xây dựng ngôi chùa gọi là Vân Am ở địa phương, được nói tới ở một mặt của tấm bia.

Có lẽ thời Trần, cũng như thời Lý, chưa có một cách xếp đặt thống nhất các tượng thờ trong chùa. Tuy nhiên, có thể nghĩ rằng, bàn thờ Phật thời Trần đã có một số tượng đông đúc hơn và đa dạng hơn thời Lý

Cũng như thời Lý, bên các ngôi chùa lớn thời Trần, thường có những cây tháp cao. May mắn là cho đến nay vẫn còn hai cây tháp thời Trần khá nguyên vẹn. Đó là tháp Phổ Minh và tháp Bình Sơn.

https://tieulun.hopto.org

Tháp Phổ Minh ở trước chùa Phổ Minh, ngoại thành Nam Định. Tháp xây vào khoảng 1305-1310, có 14 tầng, cao 21,2m, trên mặt bằng vuông, cạnh đế tháp rộng 5,21m. Bệ tháp bằng đá, đỡ một tòa sen với hai hàng cánh, một úp, một ngửa. Bệ có đường điểm trang trí các hình hoa lá. Tầng thứ nhất có cạnh rộng 3,2m, có bốn trụ đá vuông ở bốn góc để đỡ những cây đà bằng đá ở trên, có đầu nhô ra khỏi thân tháp. Chi tiết này khiến ta nhớ đến những kết cấu kiến trúc gỗ. Chân các trụ đá có trang trí hoa văn sóng nước. Tầng thứ nhất có bốn cửa cuốn ở bốn mặt. Khuôn cửa cũng bằng đá. Tường thì xây gạch. Các tầng trên hoàn toàn xây bằng gạch, thu nhỏ dần, đều trổ bốn cửa cuốn tò vò. Tháp Phổ Minh là tháp chứa xá lị của Trần Nhân tông.

Tháp Bình Sơn, thường được gọi là tháp Then ở chùa Vĩnh Khánh (xã Tam Sơn, huyện Lập Thạch, tỉnh Vĩnh Phúc). Chùa nay không còn. Tháp xây vuông, toàn bằng gạch nung màu đỏ. Hiện tháp chỉ còn 11 tầng [1], cạnh đáy 4,45m, cạnh tầng hai là 1,15m. Khối trụ tháp rỗng lòng, xây bằng loại gạch vuông 22cm x 22cm hay gạch chữ nhật 45cm x 22cm. Lớp gạch ốp ngoài 46cm x 46cm, dàn thành hàng bọc kín tháp. Loại gạch này có chân gấp cài vào lớp gạch của trụ tháp. Tất cả tháp đều có hoa văn trang trí, như hình rồng, lá đề, hoa dây, sư tử hý cầu... Tháp có lẽ được xây dựng vào cuối thế kỷ 14.

Tháp Huệ Quang ở núi Yên Tử thì chỉ có phần bệ đỡ tòa sen bằng đá ở dưới là được coi là còn lại từ thời Trần.

---

[1] Xưa có thể nhiều tầng hơn, vì ở tầng thứ 9 đã tìm thấy được viên gạch có chữ "thập tam tầng", tức tầng 13. Vì trùng tu nhiều lần, vị trí các viên gạch bị lẫn lộn.

https://tieulun.hoptoc.org

Chùa tháp thời Lý-Trần đã bị hủy hoại nhiều qua chiến tranh. Bài thơ của vua Lê Thánh tông khắc ở mặt sau bia chùa Đọi có câu: *"Minh khấu hung tàn, tự dĩ canh"* (Giặc Minh tàn bạo làm chùa đã thay đổi).

Khi nhà Lê (1428-1788) bắt đầu thành lập vào thế kỷ 15, Nho giáo chiếm vị trí độc tôn và tất nhiên Phật giáo bị suy yếu. Nhưng đều đó không có nghĩa là Phật giáo bị đẩy lùi hoàn toàn. Đức tin dân gian kết hợp với tín ngưỡng Phật giáo đã có từ trước tạo thành một áp lực mà ngay các ông vua Lê theo Nho giáo cùng khó vượt qua được. Năm 1434 có hạn hán, vua Lê Thái tông đã phải sai quan rước Phật Pháp Vân từ chùa Dâu về Thăng Long để làm lễ cầu mưa và cho dựng đàn chay chẩn tế ở ngay điện Cần Chánh. Năm 1448, lại có hạn hán, vua Lê Nhân tông ra lệnh cho các quan phải ăn chay và tới chùa Báo Ân ở cung Cảnh Linh để cầu mưa. Đích thân nhà vua đến lạy trước điện Phật. Lần nữa, tượng Pháp Vân lại được rước về chùa Báo Thiên ở kinh đô và các sư tăng được lệnh đến tụng kinh, cầu nguyện.

Và tất nhiên, trong giai đoạn này, các chùa vẫn được xây dựng. Vì vậy mà đến năm 1464, vua Lê Thánh tông phải ra lệnh cấm xây thêm các chùa mới.

Ở thế kỷ 15, Phật giáo mất vai trò chính trị và ý thức hệ ở triều đình, trọng bộ máy nhà nước, nhưng nó vẫn tiếp tục phát triển trong các làng quê. Tại đây, Phật giáo không theo hướng tìm đến các triết lý cao xa, mà giữa quần chúng bình dân, đã làm hình thành truyền thống văn học Phật giáo dân gian. Có người nghĩ rằng vào thời kỳ này, trong các chùa, bắt đầu phổ biến hình thức *kể hạnh*, tức kể chuyện bằng văn vần (thường là lục bát) về hành trạng các nhà sư có tên tuổi, được thần

https://tieulun.hopto.org

thánh hóa. Đó mới chỉ là giả thuyết, nhưng không phải không có điểm hợp lý.

Việc thần thánh hóa các nhà sư thời Lý như Từ Đạo Hạnh, Không Lộ, Minh Không thì đã bắt đầu từ thời Trần (xem *Nam ông mộng lục* của Hồ Nguyên Trừng và *Lĩnh Nam chích quái*). Nhưng biến họ thành các vị thần và đưa vào thờ trong các chùa, theo kiểu "tiền Phật hậu Thánh", thì hẳn đó là một hiện tượng của thời Lê, có thể là từ Lê Sơ. Chúng ta đã biết các chùa "tiền Phật hậu Thánh" như Trăm Gian, Bối Khê, thờ Đức thánh Bối Nguyễn Bình An. Ở chùa Bối Khê, vẫn còn tấm bia "Bối Động thánh tích bi ký" kể về sự tích Đức thánh Bối, có niên hiệu Thái Hòa năm thứ 11 (1453) [1]. Có lẽ từ bấy giờ, vị thánh này đã được thờ trong các chùa Phật.

Từ thế kỷ 16 trở về sau, xã hội Việt Nam dần dần mất ổn định vì các cuộc nội chiến giữa các tập đoàn thống trị, hết chiến tranh Trịnh-Mạc đến chiến tranh Trịnh-Nguyễn. Các dường mối của đạo Nho, chỗ dựa cho kỷ cương xã hội đã trở nên lỏng lẻo, thậm chí lay chuyển. Nhân dân đau khổ tìm sự an ủi ở Phật giáo. Ngay các tập đoàn thống trị tuy không nghĩ rằng có thể tìm được ở Phật giáo phương sách quản lý đất nước, nhưng cũng muốn có một chỗ dựa tinh thần, coi sự ủng hộ Phật giáo, xây dựng chùa tháp, là tạo ra công đức để củng cố thế lực dòng họ. Phật giáo vì thế mà bắt đầu phát triển trở lại, tuy nó không bao giờ còn đạt được đỉnh cao vàng son thuở Lý-Trần.

---

[1] Bia này được khắc lại năm Thành Thái thứ 7 (1895) có thể có những chỗ sửa chữa, nhưng cơ bản không thay đổi chuyện kể về Nguyễn Bình An ở thế kỷ 15.

https://tieulun.hopto.org

Nói đến kiến trúc Mạc là nói đến sự bắt đầu hưng thịnh của kiến trúc đình làng (như các đình Lỗ Hạnh, Tây Đằng) nhưng không ít ngôi chùa được trùng tu và xây dựng trong thời kỳ này. Các kiến trúc và điêu khắc thời Mạc dường như có ý thức trong việc thừa kế truyền thống Trần nhưng một phong cách dân gian đã bắt đầu phát triển.

Nhiều ngôi chùa như chùa Cói, chùa Thượng Trưng, chùa Hạ (tỉnh Vĩnh Phúc), chùa Ninh Hiệp, chùa Đa Tốn (Hà Nội), chùa Mễ Sở, chùa Đông Ngọ, chùa Côn Sơn (tỉnh Hải Dương), chùa Bối Khê, chùa Hương Trai (tỉnh Hà Tây), chùa Trà Phương (Hải Phòng), chùa Phổ Minh (tỉnh Nam Định)... cùng rất nhiều chùa khác đã được tu bổ hay làm mới trong thế kỷ 16, dưới thời Mạc.

Khi khai quật chùa Lạng (tức chùa Hương Lãng hay Viên Giác ở huyện Mỹ Văn, tỉnh Hưng Yên), các nhà khảo cổ học cũng đã nhận ra một lớp kiến trúc Mạc nằm ngay trên các lớp kiến trúc Lý và Trần. Lớp kiến trúc này chứa những viên gạch xây có hình rồng, hình ngựa bay, những viên gạch lát có hình rồng và hoa lá... Việc phát hiện lớp kiến trúc Mạc đã xác nhận những điều ghi trong văn bia ở đây là chùa Lạng đã được xây dựng năm 1581-1582 trên địa điểm cũ của ngôi chùa thời Lý [1].

Những kiến trúc chùa thời Mạc còn lại cho ta thấy phong cách gần gũi chùa thời Trần. Chẳng hạn, *thượng điện* chùa chùa Cói (tức Thần Tiên tự, ở xã Hội Hợp, huyện Tam Dương, tỉnh Vĩnh Phúc), một công trình của

[1] Nguyễn Duy Hinh, Trần Đình Luyện và Nguyễn Duy Chiếm: *Đào chùa Lạng (Hải Hưng) lần thứ hai*, Khảo cổ học số 16, 1974, tr.135.

https://tieulun.hopto.org

thế kỷ 16, rất giống các *thượng điện* chùa thời Trần, với hai vì kèo có trụ *giá chiêng* cùng bốn *cột cái*. Bốn thanh xà lớn nối từ bốn *cột cái* vươn ra các góc chéo, liên kết 12 *cột con* và 20 *cột hiên*. Các ván nong ghép với *cột con* làm thành vách điện. Khoảng thềm dư bên ngoài có những *cột hiên*, làm thành hành lang xung quanh. *Cốn* ghép ô trống giữa các trụ *giá chiêng* và các ván ghép tuyến ngang đầu cột đều chạm khắc dày đặc các hình rồng và tiên nữ. *Bẩy, kẻ góc, đầu dư* cũng đều chạm rồng. Đáng tiếc là toàn bộ ngôi chùa đã bị chiến tranh phá hủy.

Tuy nhiên, một số văn bia thời Mạc cũng giúp chúng ta hình dung phần nào ngôi chùa thời này. Văn bia chùa Phúc Lâm Hoằng Thệ (huyện Ba Vì, tỉnh Hà Tây) soạn năm Hưng Trị thứ 2 (1589) có đoạn: *"May gặp lúc Hoàng triều chấn hưng Phật giáo, có người tá huyện Cẩm Giàng trùng tu một lầu* thượng điện. *Con trai xã trưởng xã Thanh Long được phân dựng bốn gian nhà* thiêu hương *ở giữa. Sãi lão các khu hưng công dựng một nửa* tiền đường *và hành lang Đông Nam. Khu Chu Chàng làm một nửa* tiền đường *liền với hành lang Tây Bắc do tổng Tây Đằng xây dựng. Còn xã Vĩnh Phệ thì lập* hậu đường".

Qua đoạn miêu tả trên, có thể thấy là từ thế kỷ 16, đã xuất hiện kiểu chùa "nội Công ngoại Quốc" với các ngôi nhà có tên gọi như ngày nay: *tiền đường, thiêu hương, thượng điện, hậu đường* cùng hành lang chạy dọc hai bên. Như ta thấy sau đây, kiểu chùa này sẽ phát triển với quy mô lớn ở thế kỷ 17.

Một số tháp mộ thời Mạc còn đến nay, như tháp mộ Bà Chúa Mạc ở sau chùa Phổ Minh (Nam Định).

https://tieulun.hopto.org

Trong một số ngôi chùa thời Mạc cùng có những bệ thờ phảng phất bệ thờ thời Trần, chẳng hạn, bệ đá chùa Hưng Khánh (Hải Phòng), bệ đá chùa Mễ Sở (tỉnh Hải Dương)... Bệ chùa Mễ Sở có ghi niên hiệu Diên Thành năm thứ 1 (1578) Một số chùa khác như Trà Phương (Côn Sơn) có bệ bằng gỗ.

Về tượng thờ, hiện nay đã biết được khá nhiều tượng gỗ thế kỷ 16. Những pho tượng nhỏ có thể được làm bằng một khối gỗ. Đối với những pho tượng lớn, nhà điêu khắc có thể ghép nhiều mảnh với nhau bằng mộng cá hay gắn sơn. Sau khi tạc xong, tượng được đem sơn. Mặt và những phần thân lộ ra thường được sơn màu "tử kim" (màu của vàng). Áo có màu cánh gián hay đỏ đậm, đôi khi được điểm một vài đường diềm đen.

Nhiều bộ tượng Tam Thế (ba pho: Quá khứ, Hiện tại và Vị lai) còn đến nay có khả năng thuộc thế kỷ thứ 16 như các bộ tượng chùa Lệ Mật, chùa Ninh Hiệp (Hà Nội), chùa Dâu (tỉnh Bắc Ninh), chùa Trà Phương (Hải Phòng), chùa Thầy (tỉnh Hà Tây)...

Đặc biệt là thời kỳ này có rất nhiều tượng Quan Âm. Đó là những tượng Quan Âm có nhiều tay (được gọi là Quan Âm chuẩn đề). Ở bệ tượng thường có hình quỷ hay rồng nổi lên trên mặt sóng biển, giơ hai tay đỡ lấy tòa sen, nên người ta cũng gọi loại tượng này là Quan Âm Nam Hải (Quan Âm ở biển Nam).

Trên bệ tượng Quan Âm ở chùa Phẩm (có tên là Đông Ngọ tự, ở Nam Thanh, tỉnh Hải Dương) còn có những dòng chữ ghi tên những người cúng tượng vào năm Diên Thành thứ 5 (1582). Căn cứ vào văn bia, pho tượng Quan Âm ở chùa Thượng Trưng (huyện Vĩnh Lạc, tỉnh Vĩnh Phúc) được xác định là tạc vào năm 1592.

https://tieulun.hopto.org

Tượng Quan Âm ở chùa Hạ (huyện Tam Dương, tỉnh Vĩnh Phúc) tuy không có niên đại, nhưng theo phong cách điêu khắc, các nhà nghiên cứu mỹ thuật cho đây là một pho tượng đẹp, điển hình của thế kỷ 16. Tượng có 42 tay: 2 tay chắp trước ngực, 2 tay đặt trong lòng, và 88 tay xòe ra hai bên. Xếp vào thế kỷ 16 còn có nhiều pho tượng Quan Âm khác như ở chùa Ngo (huyện Ba Vì, tỉnh Hà Tây), Chùa Phổ Minh (Nam Định), chùa Bối Khê (huyện Thanh Oai, tỉnh Hà Tây), chùa Đa Tốn (huyện Gia Lâm, ngoại thành Hà Nội)... Đặc biệt là tượng Quan Âm chùa Đa Tốn có 42 tay lớn và 652 tay nhỏ, xếp thành 5 lớp như 10 cái cánh xòe rộng ra hai bên sau thân. Có thể coi đây là pho tượng Quan Âm nghìn mắt nghìn tay có niên đại sớm nhất hiện còn. [1]

Ở các chùa thế kỷ 16, còn có tượng Thích Ca sơ sinh, tượng Ngọc Hoàng [2]. Cũng có một số tượng chân dung như tượng hoàng thái hậu Nguyễn Thị Ngọc Toàn, tượng vua Mạc Đăng Dung ở chùa Trà Phương, tượng Bà Chúa Mạc ở chùa Phổ Minh. Các tượng này đều làm bằng đá.

Như vậy là trên điện thờ ở chùa thời Mạc, các tượng đã đông đúc hơn. Tượng Quan Âm nhiều tay thường được đặt chính giữa, chứ không phải là vị Bồ Tát ở bên cạnh Phật A-Di-Đà. Sự sùng bái Quan Âm ở thế kỷ 16 mở đầu cho sự phát triển tín ngưỡng này ở các thế kỷ sau, cùng với việc phổ biến các truyện thơ dân gian như Quan Âm Thị Kính, Quan Âm Nam Hải, đã được Việt hóa hoàn toàn.

---

[1] Tượng Quan Âm nghìn mắt nghìn tay đã được nhắc đến từ thời Trần.

[2] Ở chùa Phúc Lâm Hoằng Thệ (tỉnh Hà Tây)nói tới ở trên, có tấm bia năm Diên Thành thứ 1 (1578) cho biết trong chùa có các tượng Thích Ca sơ sinh, Ngọc Hoàng, Hộ Pháp, Thổ Địa.

https://tieulun.hopto.org

Đáng chú ý là vào thời Mạc, các trung tâm làm gốm nổi tiếng như Chu Đậu (tỉnh Hải Dương), Bát Tràng (Hà Nội) đã cung cấp nhiều đồ thờ cho các chùa như lư hương, chân đèn. Đặc biệt là đồ gốm Mạc thường có tên tác giả. Một người làm gốm nổi tiếng bấy giờ là Đặng Huyền Thông. Trên một chân đèn do Đặng Huyền Thông làm năm 1598, có ghi tên những người cung tiến cho chùa Tô Lai (ở thôn Thanh Khiếu, xã Thượng ốc, huyện Từ Liêm, ngoại thành Hà Nội).

Trong các thế kỷ 17, 18, với sự hình thành hai tập đoàn thống trị Trịnh và Nguyễn, đất nước Việt Nam bị chia cắt thành hai miền, Đàng Ngoài và Đàng Trong. Cả ở Đàng Ngoài lẫn Đàng Trong, Phật giáo đều tiếp tục phát triển.

Thế kỷ 17 là một thời kỳ mà chùa tháp được xây dựng với quy mô to lớn và tốc độ ào ạt ở Đàng Ngoài. Phần lớn các công trình tu tạo này đều được sự bảo trợ của chúa Trịnh hay các vương phi trong phủ chúa. Sự phát triển của Phật giáo thời kỳ này còn được kích thích bởi sự du nhập của các phái Thiền Lâm Tế và Tào Động từ Trung Quốc đến. Năm 1638, nhà sư Trung Quốc Chuyết Chuyết thuộc phái Lâm Tế đã đến chùa Khán Sơn tại Thăng Long, đó là thời vua Lê Huyền tông và chúa Trịnh Tráng. Sau đó, Chuyết Chuyết về tu ở chùa Phật Tích (tỉnh Bắc Ninh). Ông có hai đệ tử xuất sắc là Minh Hành, người Hoa và Minh Lương, người Việt. Học trò của Minh Lương là thiền sư Chân Nguyên (1647-1726) có thể coi là người có đóng góp to lớn cho sự phục hưng Phật giáo ở Đàng Ngoài, cả về hoạt động sáng tác, cả về hoạt động hoằng dương Phật pháp và xây dựng chùa tháp.

https://tieulun.hopto.org

Nhà sư Thủy Nguyệt (1636-1704), người Hưng Nhân, tỉnh Thái Bình cũng sang học tập ở Trung Quốc và du nhập phái Tào Động vào Việt Nam năm 1667.

Có thể nói hầu hết những ngôi chùa lớn nhất còn lại ngày nay ở vùng đồng bằng Bắc bộ là được xây dựng hay xây dựng lại vào thế kỷ 17. Hãy kể một số chùa tiêu biểu:

Chùa Bút Tháp (tức Ninh Phúc tự, huyện Thuận Thành, tỉnh Bắc Ninh) là một kiến trúc Phật giáo của thế kỷ 17 mà các nhà nghiên cứu mỹ thuật coi là đạt đến trình độ cổ điển. Cụm kiến trúc nằm trên một trục dài 150m, theo trật tự: *tam quan - gác chuông - tiền đường - thiêu hương - thượng điện* - cầu đá - Tích Thiện am - sân - nhà chung - phủ thờ - *hậu đường*. Hành lang hai bên bao gọn lấy tổng thể kiến trúc. Trong chùa còn có tấm bia dựng năm 1646, nói về việc thái hậu Trịnh Thị Ngọc Trúc (vợ Lê Thần tông) xin chúa Trịnh Tráng cho xây dựng chùa. Lại có tấm bia "Sắc kiến Ninh Phúc tự bi ký" năm 1647, do nhà sư Minh Hành Tại Tại, học trò sư Chuyết Chuyết soạn.

Chùa Keo (tức Thần Quang tự, huyện Vũ Thư, tỉnh Thái Bình) cũng được bắt đầu xây dựng vào thế kỷ 17. Tấm bia năm Đức Long thứ 4 (1682) trong chùa cho biết bà Lại Thị Ngọc Lễ, vợ Tuấn Thọ hầu Hoàng Nhân Dũng đã đứng ra vận động quyên góp xây dựng chùa. Bà cung tần phủ chúa là Trịnh Thị Ngọc Trâm làm hội chủ. Chùa xây năm 1680 và hoàn thành vào cuối năm 1682.

Chùa Mía (tức Sùng Nghiêm tự, xã Đường Lâm, huyện Ba Vì, tỉnh Hà Tây) có tấm bia năm Đức Long thứ 6 (1634) ghi về lần xây dựng lại chùa theo quy mô lớn do bà Ngô Thị Ngọc Loan, vợ của Uy Lễ hầu Nguyễn Quảng

https://tieulun.hopto.org

Chỉnh cùng các cung tần phủ chúa là Nguyễn Thị Ngọc Rệu, Nguyễn Thị Ngọc Thạch làm vào năm 1632.

Đó là chưa kể nhiều chùa khác, như chùa Phật Tích, với tấm bia "Vạn Phúc đại thiền tự bi" năm Chính Hòa thứ 7 (1686) nói về việc xây dựng lại chùa; chùa Thày với hai chiếc cầu Nhật Tiên và Nguyệt Tiên do hoàng giáp Phùng Khắc Khoan xây năm 1602, chùa Trấn Quốc với bài bia của trạng nguyên Nguyễn Xuân Chính soạn, nói về lần trùng tu lớn năm Dương Hòa thứ 5 (1639), chùa Quỳnh Lâm với bài bia do tiến sĩ Nguyễn Thực soạn, nói về lần trùng tu năm 1629 ...

Không thể kể xiết! Có điều là qua các ngôi chùa hiện còn, cũng như qua các điều mô tả trong các văn bia, chúng ta biết việc "trùng tu" chùa ở thế kỷ 17 thực chất là xây dựng lại theo một quy mô lớn hơn trước. Bia chùa Trấn Quốc năm 1639 viết: *"Năm Dương Hòa thứ 5 (1639), hưng công tu sửa, trước nhất dựng* hậu đường, *cổng có gác, tiếp theo dựng luôn hành lang bên trái và bên phải, định ra từng dãy, chia ra từng tòa, quy mô lớn, sức lực nhiều, so với người trước, công đức gấp trăm lần"*. Ở chùa Mía, tấm bia năm 1684 đã nói rõ, và được khẳng định lại trong tấm bia năm 1750, là chùa có từ trước, nhưng đến năm Đức Long thứ 4 (1632) mới xây các tòa *thượng điện, thiêu hương, tiền đường, hậu đường* và các hành lang bên trái và bên phải. Văn bia chùa Keo (Thần Quang tự tỉnh Thái Bình) do tiến sĩ Nguyễn Thực soạn năm Đức Long thứ 4 (1632) cũng cho biết công việc xây dựng từ 1630 đến 1632 là *"Dựng điện thờ Phật, xây đài thiêu hương, hai bên tả hữu từ trước đến sau có hành lang thẳng tắp, cộng thêm cửa tam quan trong ngoài và nhà am, nhà bia, tất cả 21 dãy, gồm một 154 gian, tường vách bao quanh bốn phía"*. Ở chùa Quỳnh Lâm,

https://tieulun.hopto.org

bài bia "Trùng tu tái tạo Tiên Du sơn đệ nhất Quỳnh Lâm tự bi" năm Đức Long thứ 1 (1629), cũng do tiến sĩ Nguyễn Thực soạn, cho biết lần này đã xây dựng điện Phật, nhà *thiêu hương*, *tiền đường*, nhà hậu Phật, hành lang tả hữu, nhà tăng, nhà kho, *tam quan*, gác chuông, tổng cộng 103 gian.

Có thể dẫn nhiều hơn, nhưng như thế cũng đủ để thấy rằng kiểu chùa được gọi là *nội Công ngoại Quốc* với hai dãy hành lang dài ở hai bên nối *tiền đường* với dãy nhà sau, bắt đầu xuất hiện từ thế kỷ 16, thì sang thế kỷ 17 trở thành phổ biến, và với quy mô lớn. Đó cũng là kiểu chùa thường được gọi là *trăm gian*. Tất nhiên là mặt bằng kiểu chùa này có thể đa dạng, với sự thay đổi vị trí của một số kiến trúc, do óc sáng tạo của các kiến trúc sư mà ta đã thấy qua chùa Bút Tháp hay chùa Keo, nhưng những đặc trưng cơ bản của loại chùa này là giống nhau.

Trong một số chùa thế kỷ 17 ở Đàng Ngoài, ta còn biết đến ngôi nhà chứa tháp Cửu Phẩm Liên Hoa (Chín tầng tòa sen). Đó là một loại tháp bằng gỗ có thể quay được. Ngôi nhà đặt tháp Cửu Phẩm Liên Hoa ở chùa Bút Tháp gọi là Tích Thiện am, cao hơn 10m, có 3 tầng mái. Cây tháp Cửu Phẩm Liên Hoa ở đây cao 7,8m, có chân trụ ăn xuống một cối đồng, còn đỉnh tháp là đỉnh trụ thì chui qua một lỗ tròn của tấm ván được cố định với xà nóc của Tích Thiện am. Tháp có 9 tầng, ngăn nhau bởi các tòa sen và có 8 mặt. Trên các mặt tháp, có phù điêu hình các Phật và cây cảnh lấy trong Phật thoại.

Trong thế kỷ 17, nhà sư Chân Nguyện được nhắc đến ở trên đã cho dựng đến ba cây Cửu Phẩm Liên Hoa, một cây đặt ở chùa Quỳnh Lâm năm 1684 một cây đặt ở

https://tieulun.hopto.org

chùa Yên Tử năm 1687 và một cây đặt ở chùa Phẩm (tức chùa Đông Ngọ hay Cập Nhất, tỉnh Hải Dương) năm 1692. Ở chùa Phẩm, vẫn còn tấm bia "Kiến khai Cửu Phẩm Liên Hoa bi ký" năm Chính Hòa thứ 13 (1692). Cây Cửu Phẩm Liên Hoa ở chùa Phẩm vẫn còn, cao 5,8m, có 6 mặt. Trên các mặt, xưa kia gắn 162 pho tượng Phật, nay chỉ còn 146 pho. Ở chùa Giám (Cẩm Giàng, tỉnh Hải Dương) cũng còn một cây Cửu Phẩm Liên Hoa, khoảng cuối thế kỷ 17.

Về điện thờ Phật ở thế kỷ 17, thì có thể nói là gần như đã đủ mặt các tượng Phật và Bồ Tát như hiện nay.

Đã xuất hiện bộ Di Dà tam tôn với Phật A-Di-Đà ngồi giữa, Bồ Tát Đại Thế Chí bên phải và Bồ Tát Quan Thế Âm bên trái. Bộ tượng Di Dà tam tôn của thế kỷ 17 ở chùa Thầy có lẽ là bộ tượng sớm nhất hiện có (có thể được tạc vào năm 1607).

Ở chùa Bút Tháp, vẫn còn giữ được nhiều tượng thế kỷ 17. Đó là ba pho Tam Thế, tượng Văn Thù Bồ Tát cưỡi sư tử, tượng Phổ Hiền Bồ Tát cưỡi voi, tượng Tuyết Sơn, tượng Quan Âm tọa sơn (Quan Âm ngồi núi đá), và nổi tiếng nhất là pho Quan Âm nghìn mắt nghìn tay, cao 2m, có 42 tay lớn và 952 tay nhỏ, kể cả bệ cao 3,7m, bằng gỗ phủ sơn, do nhà điêu khắc họ Trương tạc năm 1656.

Về tượng Quan Âm thế kỷ 17, còn có tượng 12 tay ở chùa Tây Phương, tượng 42 tay ở chùa Trăm Gian (Quảng Nghiêm tự), và cuối cùng, phải kể đến pho Quan Âm nghìn mắt nghìn tay chùa Tam Sơn (tỉnh Bắc Giang), cao 1,61m, kể cả bệ 3,69m, có 42 cánh lớn mọc từ vai và sườn, cùng 950 tay nhỏ làm thành vòng hào quang lớn ở phía sau. Tượng Quan Âm nghìn mắt nghìn tay ở chùa Tam Sơn không có được cái vẻ lộng lẫy và cao cả như

https://tieulun.hopto.org

tượng Bút Tháp, mà có phần chân thực, trung hậu hơn, nhưng không nghi ngờ gì, nó vẫn là một kiệt tác của điêu khắc thế kỷ 17.

Cùng với các tượng Quan Âm, đã có các tượng Kim đồng, Ngọc nữ, tượng các Thị giả.

Đã có bàn thờ Mẫu với các tượng Thánh Mẫu rất đẹp, như ở chùa Bút Tháp.

Người ta cũng đã đắp các tượng Hộ Pháp lớn bằng đất ở *tiền đường*. Chẳng hạn, văn bia chùa Long Khánh (xã Quỳnh Lôi, ngoại thành Hà Nội) do Phùng Khắc Khoan soạn năm 1607, cho biết là năm 1604, người ta đã đắp ở đây hai tượng Hộ Pháp, ba tượng cô hồn.

Đặc biệt là trong các chùa thế kỷ 17, phát triển các loại tượng chân dung, là tượng của những người đã bỏ tiền của xây chùa, như tượng bà chúa Mía ở chùa Mía, tượng hoàng thái hậu Trịnh Thị Ngọc Trúc cùng công chúa Lê Thị Ngọc Duyên và quận chúa Trịnh Thị Ngọc Cơ ở chùa Bút Tháp. Ở chùa Thầy cũng có một nhóm phù điêu chân dung trên đá (gắn với bia), như chân dung bà Vũ thị (năm 1652), công chúa Minh Châu (năm 1673), bà Trịnh Thị Diệu Tuệ (năm 1683), bà Trịnh Thị Ngọc Trá (năm 1685)... Những phù điêu này nổi cao gần như tượng tròn, với các bộ mặt sinh động, có cá tính.

Như vậy là chùa thế kỷ 17 đã rộng hơn, tượng thờ đã nhiều hơn, tuy nhiên sự bài trí tượng chưa phải là đã thống nhất giữa các chùa.

Nhiều chùa thế kỷ 17 có thế lực kinh tế khá mạnh, được nhà nước quan tâm bảo trợ. Chẳng hạn, bài văn bia chùa Láng (Hà Nội) do tiến sĩ Nguyễn Văn Trạc soạn năm 1656 có đoạn: *"Ngày 15 tháng Năm năm Thịnh Đức*

https://tieulun.hopto.org

thứ 4 (1656), vâng ban lệnh dụ chuẩn cấp cho toàn bộ các hạng quan viên chức sắc, binh dân xã Yên Lãng số tô ruộng công trong xã để làm thế nghiệp, các thuế hồ ao, bến đò và các ngạch thuế các hạng ruộng, toàn số chuẩn cho làm tạo lệ chùa Chiêu Thiền (tức chùa Láng), *lưu truyền muôn đời để tiện việc thờ cúng, dâng hương chúc thánh, tôn sùng đạo Phật, vận nước dài lâu. Các nha môn được sai đến phải tuân lệnh này miễn trừ tất cả thuế đinh hàng năm, cũng như miễn việc đắp sửa đê đường cùng phu phen tạp dịch cho các hộ dân, không được quấy rầy, bắt bớ. Ai vi phạm lệnh này là có tội".*

Đáng chú ý là thế kỷ 17, có chùa nước, có chùa làng và có cả chùa tư của gia đình, nghĩa là của ông sư và vợ ông ta. Hiện tượng đặc biệt này được ghi lại trên văn bia chùa Đông Môn (Cửa Đông, Hà Nội) soạn năm Vĩnh Tộ thứ 4 (1622), ở phố Hàng Đường, Hà Nội): *"Tiểu tăng này, tên [Nguyễn Văn Hiệp], tự là Đạo án và vợ hiệu Diệu Bi vốn có một khu đất mua đứt của vị tăng thống xã Dịch Vọng, huyện Từ Liêm, tên là Phạm Đức, tự là Đạo Tâm và vợ là Phạm Thị Mi hiệu Từ Liên, với giá 300 quan tiền cổ... Nay Đạo án này và vợ đem khu đất ấy cúng làm đất chùa, hưng công xây dựng cho chốn bổ để được mở rộng. Khi mọi việc làm xong, được vị Nguyên soái thống quốc chính Thanh Đô vương [Trịnh Tráng], nghĩ tới tiểu tăng đã có hằng sản lại có hằng tâm, nên chuẩn ban cho làm chùa tư (tư tự), có thể truyền lại cho con cho cháu, có việc trụ trì, đốt hương chúc thánh".* Rõ ràng là có những ngôi chùa tư, thuộc sở hữu gia đình, con cháu được quyền thừa kế. Chùa thế kỷ 17 quả thật là đa dạng.

Sang thế kỷ 18, việc xây dựng và trùng tu chùa chiền ở Đàng Ngoài vẫn được các chúa Trịnh đẩy mạnh. Năm

https://tieulun.hopto.org

1719, chúa Trịnh Cương trùng tu chùa Phúc Long ở Lãng Ngâm (tỉnh Bắc Giang) (chùa này được Trịnh Tráng cho xây năm 1648). Năm 1727, Trịnh Cương cho xây chùa Chiền Tây (huyện Tam Dương, tỉnh Vĩnh Phúc) và chùa Độc Tôn (huyện Phổ Yên, tỉnh Bắc Thái). Năm 1730, chúa Trịnh Giang lại cho trùng tu chùa Quỳnh Lâm và chùa Sùng Nghiêm. Công việc xây dựng các chùa này hết sức tốn kém, *Đại Việt sử ký tục biên* chép *"năm Long Đức thứ 3 (1734) làm chùa Quỳnh Lâm, lấy dân phu ba huyện thuộc Hải Dương phục dịch, khai bốn đoạn sông để thông đường chuyển vận kéo gỗ chở đá, thường đến vạn người, cả ngày lẫn đêm không được nghỉ ngơi"*. Cũng sách đó chép năm Vĩnh Hựu thứ 2 (1736) mùa Xuân tháng Giêng, làm ba chùa Quỳnh Lâm, Hồ Thiên, Hương Hải. Lấy dân các huyện Hiệp Sơn, Thủy Đường Kim Thành, Đông Triều, Thanh Hà phục dịch. Nhưng công việc xây dựng chùa chiền của chúa Trịnh bị dừng lại khoảng 1740, khi phong trào nông dân nổi dậy lan rộng.

Về kiến trúc chùa thế kỷ 18, không có gì đặc biệt (trừ hai chùa Tây Phương và Kim Liên thời Tây Sơn mà kiến trúc và điêu khắc sẽ nói đến sau).

Riêng về tượng thờ, cần chú ý đến chùa Giám (Nghiêm Quang tự) ở huyện Cẩm Giàng, (tỉnh Hải Dương) và chùa Mía (Sùng Nghiêm tự ở huyện Ba Vì, tỉnh Hà Tây).

Chùa Giám có nhiều bia, bia năm Vĩnh Thịnh thứ 4 (1708), ghi việc tạo tượng Đế Thích ở đây. Bia năm Vĩnh Thịnh thứ 8 (1712) nói đến việc tạc tượng A-Di-Đà. Bia năm Vĩnh Thịnh thứ 13 (1717) ghi việc đúc tượng Quan Âm bằng đồng 24 tay vào năm 1711. Cùng năm đó, đúc tượng Mục Liên, Giác Hoa. Năm 1715, làm tượng 8 vị Kim cương, tứ đại Bồ Tát, 18 La Hán, Thánh Tăng, Hộ

https://tieulun.hopto.org

Pháp thiện thần, tam tổ (?). Ngày nay, trên điện thờ ở chùa Giám, không thể nhận ra các pho tượng thế kỷ 18 mà văn bia đã nói đến.

Chùa Mía, như trên đã nói, được xây dựng lớn từ thế kỷ 17, đến thế kỷ 18, được sửa chữa một phần, theo bia năm Cảnh Hưng năm thứ 11 (1750) đặt ở cửa vào chùa. Nhưng ở chùa Mía thì ngày nay có thể thấy được nhiều pho tượng thế kỷ 18, chứ không như ở chùa Giám. Đó là hai pho tượng Hộ Pháp cao 3,45m (kể cả bệ), 8 pho tượng Kim Cương cao 2,2m (kể cả bệ), và 18 pho La Hán cao chừng 1,35m, đều làm bằng đất sét phủ sơn. Trên *thượng điện*, còn có tượng Thích Ca, tượng Di Lặc và tượng tứ Bồ Tát (bốn Bồ Tát), tất cả cũng đều bằng đất phủ sơn. Tượng Quan Âm Nam Hải ở chùa này có 12 tay, bằng gỗ phủ sơn, cũng là một tác phẩm của thế kỷ 18.

Champa đã có thời chịu ảnh hưởng Phật giáo. Như ở kinh đô Indrapura (Đồng Dương) (thế kỷ 9 -10) đã tìm thấy dấu tích một tự viện. Cũng đã tìm thấy ở đây một tượng Phật bằng đồng mang phong cách Amaravati. Phật giáo ở đây đã là Phật giáo Đại Thừa, với sự sùng bái Bồ Tát Lokesvara (Quan Âm). Nhưng ảnh hưởng Phật giáo không duy trì lâu ở đây. Người Chàm chủ yếu theo đạo Bà La Môn và về sau, chuyển sang theo đạo Hồi. Phật giáo chỉ lan đến miền đất này ở các thế kỷ sau, và phát triển lên, cùng với sự hình thành xứ Đàng Trong của các chúa Nguyễn.

Các chúa Nguyễn đều sùng Phật. Trong các thế kỷ 17, 18, nhiều chùa chiền đã được xây dựng ở Đàng Trong. Ngay từ lúc mới vào trấn thủ đất Thuận Quảng, Nguyễn Hoàng đã cho xây dựng chùa Thiên Mụ trên đồi Hà Khê (nay ở xã Hương Long, Huế) năm 1601. Năm sau, Nguyễn Hoàng đã đến đây lập đàn chay và làm lễ bố

https://tieulun.hopto.org

thí trong ngày hội Vu Lan. Ông đã cho dựng chùa Sùng Hoa ở xã Chiêm Ân, huyện Phú Vang. Năm 1607, Nguyễn Hoàng cho xây chùa Bảo Châu (ở Trà Kiệu, tỉnh Quảng Nam). Năm 1609, ông lại cho xây chùa Kính Thiên (ở Thuận Trạch, tỉnh Quảng Bình). Sau khi dựng xong dinh Quảng Nam, ông đã cho xây chùa Long Hưng ở gần phía Đông của dinh.

Trong thế kỷ 17, nhiều nhà sư Trung Quốc đã du nhập các phái Thiền Lâm Tế và Tào Động vào Đàng Trong, làm cho Phật giáo ở đây thêm phát triển và các chùa tháp do vậy cũng mọc lên nhiều.

Một trong các nhà sư phái Lâm Tế đến Việt Nam là Nguyên Thiều, người Quảng Đông. Ông theo thuyền buôn đến Việt Nam vào năm 1665 (có người cho là 1677) đời chúa Nguyễn Phúc Tần. Ông đã xây chùa Thập Tháp Di Đà ở Bình Định. Sau đó ông ra Thuận Hóa, lập chùa Phước Thành (tức chùa Hà Trung) ở Hương Phú, rồi lên Phú Xuân, lập chùa Vĩnh Ấn, khoảng năm 1664. Năm 1689, chúa Nguyễn Phúc Trăn đã đổi tên chùa thành Quốc Ân.

Thiền sư Giác Phong cũng đến Việt Nam vào thế kỷ 17 và dựng chùa Thiên Thọ trên đồi Hàm Long (nay thuộc địa phận phường Phường Đúc, Huế), sau đổi tên thành chùa Bảo Quốc. Nhà sư người Việt Nam là Liễu Quán đã đến thụ giáo với Giác Phong ở chùa này vào khoảng 1690 -1691.

Thiền sư Tử Dung người Quảng Đông cũng đến Thuận Hóa và lập ra chùa Ấn Tôn vào khoảng sau năm 1695. Năm 1841, vua Thiệu Trị mới đổi tên chùa này thành Từ Đàm. Học trò gần gũi của thiền sư Tử Dung là sư Liễu Quán đã nhắc tới ở trên.

https://tieulun.hopto.org

Một nhà sư Trung Quốc khác là Từ Lâm, có lẽ đã đến Đàng Trong cùng thời với sư Nguyên Thiều, đã dựng chùa Từ Lâm ở Thuận Hóa. Thiền sư Minh Hải Pháp Bảo, người Phúc Kiến, đến Đàng Trong trong thời chúa Nguyễn Phúc Trăn (1687-1891), đã dựng chùa Phúc Thánh (tỉnh Quảng Nam).

Nhà sư đem phái Tào Động đến Đàng Trong đầu tiên có lẽ là Hưng Liên, ông được chúa Nguyễn Phúc Chu (1691-1725) tôn làm quốc sư. Ông đã cho lập chùa Tam Thai, phía Tây Ngũ Hành Sơn (tỉnh Quảng Nam), vào khoảng trước năm 1695. Ông là học trò của nhà sư Thạch Liêm, tức Thích Đại Sán, thuộc phái Tào Động, đã đến Đàng Trong năm 1695.

Sang thế kỷ 18, việc xây dựng chùa tháp gắn liền với môn phái Liễu Quán, mà người sáng lập là nhà sư Liễu Quán, người Phú Yên. Ông là học trò của nhà sư Tử Dung phái Lâm Tế, Trung Quốc, nhưng ông đã cố gắng Việt hóa phái này, và cũng như sư Chân Nguyên ở Đàng Ngoài, ông được coi là người có công trong việc phục hưng Phật giáo Đàng Trong. Đầu thế kỷ 18, ông đã cho dựng ở Thuận Hóa chùa Thiền Tông (Thuyền Tôn) giáp núi Thiên Thai, chùa Viễn Thông ở chân núi Ngự Bình và các chùa Hội Tông, Cổ Lãm, Bảo Tịnh ở Phú Yên.

Khi chúa Nguyễn vào vùng Gia Định thì một số nhà sư cũng theo đến vùng đất mới. Chẳng hạn, thiền sư Đạt Bổn đã từ Quy Nhơn vào Đông Phố (Gia Định) lập chùa Thiên Trường năm 1755. Chùa này về sau đổi tên là chùa Kim Chương. Chính ở chùa này, Nguyễn Phúc Dương đã được suy tôn để chống lại quân Tây Sơn. Sư Phật ý cũng đã xây chùa Từ Ân (nay ở quận 6,

https://tieulun.hopto.org

thành phố Hồ Chí Minh) vào năm 1752. Một ngôi chùa khác cũng được xây ở Gia Định vào đời chúa Nguyễn Phúc Khoát (1738-1765) là chùa Tập Phước. Chưa biết ai là người xây dựng chùa Tập Phước. Có thuyết nói đó là sư Viên Quang. Có thuyết nói đó là sư Mật Hoằng, sư đệ của Viên Quang, còn Viên Quang thì tu ở chùa Giác Lâm (được xây từ năm 1744). Mật Hoằng và Viên Quang đều là đệ tử của thiền sư Linh Nhạc thuộc phái Nguyên Thiều.

Nhưng các nhà sư còn đi xa hơn. Ở Tây Ninh, thiền sư Đạo Trung, thuộc thế hệ thứ tư của phái Liễu Quán, đã xây dựng chùa Linh Sơn vào năm 1763. Sau 30 năm trụ trì ở đây, ông giao chùa Linh Sơn cho đệ tử là Tánh Thiên và về khai sơn chùa Long Hưng ở Thủ Dầu Một, vào năm 1794.

Như vậy là trong các thế kỷ 17, 18, chùa chiền đã mọc lên khắp xứ Đàng Trong, lan rộng cho đến lưu vực sông Cửu Long. Chưa có một công trình nào nghiên cứu sâu về kiến trúc cũng như tượng thờ trong các chùa ở thời kỳ này. Vả lại, các ngôi chùa cổ, phần thì đổ nát, phần thì được trùng tu qua nhiều đời, khó mà thấy rõ được.

Có thể nghĩ rằng các chùa Đàng Trong bấy giờ thường được xây theo hai kiểu:

Kiểu chùa chữ *Khẩu* (口) phổ biến ở vùng Thuận Hóa, gồm bốn tòa nhà ở bốn mặt, tòa phía trước bao giờ cũng là chính điện, còn ba tòa kia là nhà thiền, nhà chúng và nhà khách. Chính điện bao giờ cũng có phía trước thờ Phật, phía sau thờ Tổ. Đây cũng là đặc điểm chung cho các chùa cổ miền Nam. Còn vị trí và chức năng ba tòa nhà sau thì không cố định. Đáng chú ý là

https://tieulun.hopto.org

chùa bao giờ cũng có một khoảng sân rộng, có vườn hoa, cây cảnh.

Kiểu chùa chữ *Tam* (三) cũng khá phổ biến, cho đến tận Gia Định. Chùa thường là ba nếp nhà gồm chính điện, giảng đường và nhà trai. Các ngôi nhà này thường có đường nóc ngắn, bốn mái rộng, mà dân địa phương quen gọi là nhà kiểu *bánh ít*. Chính điện thường cũng có một mặt thờ Phật, một mặt thờ Tổ. Kiến trúc các chùa Đàng Trong chịu nhiều ảnh hưởng kiến trúc Trung Hoa: Mái lợp ngói ống khá phổ biến.

Tuy cũng là các chùa Đại Thừa, nhưng nhìn chung các chùa Đàng Trong có ít tượng, Phật điện không đông đúc như ở Đàng Ngoài. Trên bàn thờ các chùa cổ vùng Gia Định thường có bày ở phía trước 5 pho tượng, gồm các vị cưỡi trên mình thú, thường được gọi là Ngũ Hiền. Có lẽ nguồn gốc của 5 vị này là mở rộng từ bộ ba Thích Ca, Văn Thù, Phổ Hiền, thêm Quan Âm và Thế Chí.

Vào cuối thế kỷ 18, khi phong trào Tây Sơn thắng lợi, triều đại Tây Sơn được thành lập, Phật giáo vẫn tiếp tục phát triển, không hề bị cản trở.

Ở miền Bắc, có hai ngôi chùa nổi tiếng được xây dựng lại vào thời kỳ này, đó là chùa Kim Liên và chùa Tây Phương.

Chùa Kim Liên (*tên chữ* là Đại Bi tự) ở Nghi Tàm, bên Hồ Tây, Hà Nội. Chùa đã có từ sớm, được trùng tu nhiều lần, nhưng lần xây dựng lại năm Quang Trung thứ 5 (1792) (theo bia hậu) là một lần xây dựng cơ bản. Cụm kiến trúc chính gồm 3 nếp nhà mái kép song song, theo bố cục chữ *Tam*. Tiền đường có 5 *gian* với 4 *vì*, 4 hàng chân cột và 2 *vì lửng* ở hai *hồi*. Chính cung 3 *gian*. Điện thờ 5 *gian*. Như vậy là nếp nhà giữa hơi thụt vào so với

https://tieulun.hopto.org

hai nhà trước và sau. Các *vì* đều theo lối "chồng rường-bẩy hiện", với *bẩy* vuông góc với thân cột, nâng 2 tầng 8 mái với các *đầu đao* cong.

Chùa Tây Phương (Sùng Phúc tự, ở huyện Thạch Thất, tỉnh Hà Tây) được xây dựng lại năm 1794, cũng có kiểu dáng tương tự chùa Kim Liên. Chùa ở trên núi, phải qua 250 bậc đá ong mới đến. Ở đây cũng có 3 nếp nhà thượng, trung, hạ, song song nhau, với kết cấu vì kèo "chồng rường-bẩy hiên". Các đầu đao kép uốn hình phượng rất cong, so le nhau.

Có người cho rằng kiến trúc hình chữ *Tam* của các chùa này biểu hiện ảnh hưởng từ phía Nam, nhưng ý kiến đó không có cơ sở chắc chắn.

Các tượng thờ thế kỷ 18 ở chùa Tây Phương thật đặc sắc, trong đó có bộ Di Đà tam tôn, các tượng Tuyết Sơn, Di Lặc, Văn Thù, Phổ Hiền và bát bộ Kim Cương (nay chỉ còn 7). Nhưng đáng chú ý nhất là 18 pho tượng Tổ (thường được coi là tượng La Hán). Tất cả đều sinh động, hiện thực, từng pho biểu hiện rõ tính cách, nội tâm riêng biệt. Đây là những kiệt tác trong kho tàng điêu khắc Việt Nam.

Sau khi nhà Tây Sơn thất bại, Nguyễn Ánh lập nên triều đại Nguyễn thì Phật giáo Việt Nam ở vào một tình thế khá đặc biệt. Vì các ông vua triều Nguyễn có thái độ rất khác nhau đối với Phật giáo nên số phận của tôn giáo này cũng có những bước thăng trầm.

Nguyễn Ánh lên ngôi, tức vua Gia Long (1802-1819), tỏ ý muốn hạn chế Phật giáo. Ông đã ra lệnh: *"Gần đây có kẻ sùng phụng đạo Phật, xây dựng chùa chiền quá cao, lầu gác hết sức tráng lệ, đúc chuông tô tượng rất đỗi trang hoàng, cùng là làm đàn chay, chạy đàn, mở*

https://tieulun.hopto.org

hội, phí tổn về cúng Phật, nuôi sư không thể chép hết, để cầu phúc báo viển vông, đến nỗi tiêu hao máu mỡ. Vậy từ nay về sau, chùa có đổ nát mới được tu bổ, còn làm chùa mới và tô tượng đúc chuông, đàn chay, hội chùa hết thảy đều cấm" [1]. Một đại thần của Gia Long là Ngô Tòng Chu cũng nói: *"Nhà vua bài trừ đạo Phật là việc rất hay... Tôi không ghét riêng gì nhà sư, nhưng cái hại của nhà Phật, Lão còn quá hơn Dương, Mặc"* [2].

Nhưng thái độ của Minh Mạng (1820-1840) và Thiệu Trị (1841-1847) đối với Phật giáo đã đổi khác. Minh Mạng muốn ủng hộ Phật giáo, nhưng mặt ngoài tỏ vẻ lừng khừng. Chẳng hạn, ông cho dựng lại chùa Thánh Duyên năm 1826, đến thăm và đề thơ ở đây, nhưng lại nói: *"Trẫm đối với đạo Phật, cái ý không khen không chê, đã biểu hiện ở bài thơ này vậy"* [3]. Thiệu Trị thì đã tích cực trong việc xây dựng chùa tháp, tô tượng, đúc chuông... Năm 1844, Thiệu Trị đã cho xây tháp Từ Nhân (sau đổi tên là Phước Duyên) cao 7 tầng ở chùa Thiên Mụ. Cũng năm này, ông cho dựng chùa Diệu Đế.

Tự Đức (1848-1883) lên ngôi, lại trở lại với những lệnh cấm đối với Phật giáo như thời Gia Long. Khi quan tỉnh Bình Định là Vương Hữu Quang đón sư đọc kinh để cầu mưa, thì Tự Đức đã phán: *"Kinh Phật là việc không nên đem làm khuôn mẫu cho quan dân, nay chuẩn phạt tỉnh thần ấy ba tháng lương"* [4]. Nhưng ông vua nhu nhược này không có chủ trương nào nhất quán. Chính

[1] Đại Nam thực lục chính biên.
[2] Như trên.
[3] Như trên.
[4] Như trên.

https://tieulun.hopto.org

Tự Đức, năm 1853, đã sắc ban ruộng đất cho các chùa Thiên Mụ, Diệu Đế, Thánh Duyên, Linh Hựu, Long Quang, Tam Thai, Ứng Châu và Khải Tường.

Vì vậy, từ thời Minh Mạng cho đến thời Tự Đức, nhiều ngôi chùa ở vùng Huế được xây dựng như Diệu Đế, Vạn Phước, Từ Hiếu... Các ngôi chùa Huế cùng với các kiến trúc khác, đã làm hình thành dần phong cách nghệ thuật Nguyễn.

Miền Bắc bấy giờ đã xa kinh đô, các chùa chiền tuy không được xây dựng ồ ạt như trước, nhưng việc trùng tu vẫn tiếp tục mở rộng, đến nỗi gần như không có ngôi chùa nào là không có dấu vết của thế kỷ 19. Ngay giữa đất Thăng Long, cây tháp cao 10 tầng nay vẫn sừng sững trước chùa Liên Phái (vốn tên là Liên Tông, nhưng vì kiêng húy thời Nguyễn, nên phải đổi) là một công trình được dựng năm 1890. Hệ thống tượng của chùa Liên Phái cũng như chùa Bà Đá (Hà Nội) phần lớn là có niên đại thế kỷ 19. Có thể nói cách sắp xếp tượng ở các Phật điện như ta thấy hiện nay chủ yếu đã hình thành ở thế kỷ 19.

Ở đất Nam bộ, mà *Đại Nam thực lục chính biên* chép là *"tục Gia Định hay thờ Phật"*, đã có hàng loạt chùa được xây dựng trong thế kỷ 19 như Giác Viên, Long Nhiễu, Phụng Sơn (chùa Gò), Linh Sơn. Nhiều pho tượng thế kỷ 19 vẫn còn đến ngày nay như tượng Hộ Pháp ở chùa Phước Tường, một số pho tượng ở chùa Hội Sơn hay chùa Vạn Đức.

Thế kỷ 19, với sự tiếp xúc với văn minh phương Tây, đã đem lại không ít sự biến chuyển đối với kiến trúc Phật giáo Việt Nam. Nếu trước đây, ta đã biết đến một nhà thờ Phát Diệm gần gũi với kiến trúc đền

https://tieulun.hopto.org

chùa, thì năm 1920, hòa thượng Phạm Quang Tuyên đã cho xây dựng một chùa Cổ Lễ có chính điện cao vút, phảng phất một thánh đường. Và năm 1934, ngôi chùa Quán Sứ thời Lê-Nguyễn đã biến mất, để nhường chỗ cho ngôi chùa mới theo thiết kế của kiến trúc sư tây học. Sắt, thép, xi-măng bắt đầu thay thế các vật liệu truyền thống. Tên chùa và các câu đối chữ Quốc ngữ dần thay cho các dòng chữ Hán. Khắp cả ba miền Bắc, Trung, Nam đều như vậy.

Từ nửa sau của thế kỷ này, đặc biệt là ở miền Nam, nhiều ngôi chùa tân kỳ đã mọc lên, ngoài các yếu tố truyền thống, đã hội nhập nhiều nét Trung Hoa, Nhật Bản, Ấn Độ và thậm chí cả phương Tây [1]. Cũng phải thừa nhận rằng có nhiều kiến trúc thể nghiệm thành công.

Theo dõi bước đi của ngôi chùa Việt Nam qua lịch sử, ta thấy rõ là ở mỗi thời kỳ, các ngôi chùa, ngọn tháp đều có một kiểu dáng riêng biệt. Bao giờ cái truyền thống cũng gắn liền với cái cách tân. Thế thì trước những biến chuyển hiện tại của ngôi chùa Việt Nam, chúng ta cũng không lấy gì làm ngạc nhiên. Có điều là truyền

[1] Sự đa dạng của các ngôi chùa miền Nam còn có một lý do quan trọng là sự xuất hiện của nhiều hệ Phật giáo. Ở vùng đất Nam bộ, Phật giáo có ba hệ phái chính: Bắc tông, Nam tông và Khất Sĩ. Bắc tông mang tính chất Đại Thừa Nam tông hay Phật giáo nguyên thủy (Theravada) do Hộ Tông truyền từ Căm-pu-chia sang vào những năm 1938-1939, lập ngôi chùa đầu tiên là Bửu Quang ở Gò Dưa.Nhưng phải đến năm 1957 phái này mới được chính thức công nhận, lấy tên là "Giáo hội Tăng già Phật giáo nguyên thủy Việt Nam". Còn Khất Sĩ là một phái Phật giáo riêng do Minh Đăng Quang thành lập, chính thức bắt đầu từ chùa Linh Bửu (Mỹ Tho) năm 1944. Nhưng phải đến năm 1966, giáo phái này mới được công nhận là "Giáo hội Tăng già Khất Sĩ Việt Nam".

https://tieulun.hopto.org

thống và đổi mới phải kết hợp thế nào để đừng làm mất đi bản sắc dân tộc. Đó là bàn toán khó nhưng cha ông chúng ta đã giải được. Đó là điều chúng ta phải suy nghĩ trong hiện đại.

Chùa Việt Nam trong đời sống văn hóa cộng đồng:

Tín ngưỡng, tôn giáo chỉ là một mặt của văn hóa. Văn hóa còn bao gồm nhiều mặt khác. Nhưng ngôi chùa cũng không phải chỉ biểu hiện cho tín ngưỡng. Ngôi chùa phản ánh nhiều mặt khác của văn hóa.

Trên đây, chúng ta đã cùng nhau khảo sát ngôi chùa Việt Nam qua các chặng đường lịch sử. Qua đó, chúng ta cũng đã biết được ít nhiều về vị trí của ngôi chùa trong đời sống văn hóa quá khứ của dân tộc này. Ta đã thấy qua bề dày lịch sử, sự hòa quyện của Phật giáo và các tín ngưỡng cổ truyền. Ta cũng đã gặp qua các thời kỳ, các vẻ đẹp của điêu khắc và kiến trúc chùa Việt Nam. Tất cả những điều đó biểu hiện một phần tâm hồn Việt Nam, bản sắc Việt Nam. Nhưng như vậy, ta mới chỉ xem ngôi chùa Việt Nam như những di tích văn hóa. Mà các di tích thì bao giờ cũng im lặng và ngưng đọng, như trong không khí của các bảo tàng. Các ngôi chùa quả đúng là các bảo tàng: bảo tàng kiến trúc, bảo tàng điêu khắc, bảo tàng của những bi ký [1] hay của những ván in sách...

Nhưng chúng tôi không muốn nói đến những cái đó ở phần này, mặc dầu đó cũng là văn hóa.

---

[1] Chẳng hạn, chùa Vân (có tên là Diên Phúc tự), ở xã Vân Hà, huyện Việt Yên, tỉnh Bắc Giang có đến 100 tấm bia. Trong đó hơn 30 bia có niên đại thế kỷ 17 và 18

https://tieulun.hopto.org

Chúng tôi muốn nói về một ngôi chùa đang sống thật sự giữa các cộng đồng làng xã Việt Nam. Nơi đây "đất vua, chùa làng" mà! Làng Việt Nam là làng của những người nông dân trồng lúa nước, với hai vụ thu hoạch. Sinh hoạt của các ngôi chùa không thể nào tách rời khỏi cái nhịp điệu mùa của làng. Chúng ta biết rằng trong các ngôi chùa, đều có mùa *an cư kết hạ* (ở yên trong mùa hè) tức là mùa mà các chư tăng họp nhau tịnh tu trì giới, học tập giáo lý trong ba tháng không đi ra ngoài. Lễ kết hạ có nguồn gốc từ lịch sử Phật giáo Ấn Độ. Người ta nói rằng, đức Phật trong cuộc đời hoằng pháp của mình, đã đi nhiều nơi, nhưng đến mùa mưa thì nghỉ lại, chỉ giảng dạy cho các đệ tử gần gũi của mình. Lễ kết hạ là tiếp tục truyền thống đó ở Việt Nam, theo các ghi chép, lễ kết hạ đã thấy có từ thời Lý. Trong các chùa Việt Nam, mùa kết hạ bắt đầu vào ngày Rằm tháng Tư Âm lịch và được kết thúc (gọi là *xuất hạ* hay *giải hạ)* vào ngày Rằm tháng Bảy âm lịch. Thế nhưng, ngay ở Hà Nội hiện nay, các chùa ở các huyện ngoại thành bao giờ cũng được phép kết hạ muộn hơn một tháng. Lý do thật đơn giản, đó là vì ngoại thành Hà Nội đã là làng quê, mà trong tháng Tư, tháng Năm thì gặt hái đã xong đâu. Chừng đó thôi cũng đã thấy sự gắn bó giữa ngôi chùa Việt Nam với làng xã Việt Nam.

Và mùa kết hạ cùng không thể kéo dài. Ngày Rằm tháng Bảy là ngày lễ quan trọng của Phật giáo, đó là ngày hội Vu Lan. Từ thời Lý-Trần đã thấy chép đến ngày lễ này. Lễ Vu Lan được tổ chức dựa vào kinh Vu Lan Bồn (Ullambana) để cầu nguyện cho người chết được siêu độ. Nhưng vì người Việt Nam là những người thờ cúng tổ tiên nên ngày lễ này trở thành có ý nghĩa đặc biệt. Người ta tin là vào ngày đó linh hồn ông bà

https://tieulun.hopto.org

cha mẹ hay người thân thích đã chết được xá tội trở về (chỉ được tự do trong một ngày mà thôi) và con cháu phải bày lễ cúng tế cẩn thận. Ở các chùa thì chư tăng thường làm lễ phóng sinh (như thả tự do cho chim, cá), nhưng đặc biệt là làm lễ chẩn tế cô hồn. Cô hồn là hồn những người chết bơ vơ, không nơi nương tựa, trở về xin "miếng cháo lá đa". Lễ chẩn tế còn gọi là lễ thí thực (cho ăn) là vì vậy. Những áng văn Nôm được truyền tụng như *Thập giới cô hồn quốc ngữ văn*, được coi là của Lê Thánh tông, *Văn tế thập loại chúng sinh* của Nguyễn Du đều đã lấy cảm hứng từ việc chẩn tế cô hồn ngày Rằm tháng Bảy.

Ngoài hội Vu Lan, hội Phật Đản (ngày sinh của đức Phật) vào ngày mồng 8 tháng Tư âm lịch [1] cũng là một hội lớn của Phật giáo. Từ thời Lý-Trần, hội Phật Đản đã được tổ chức trọng thể. Một nghi thức quan trọng của ngày hội này là tắm Phật. Sách *An Nam chí lược* của Lê Trắc thời Trần chép: *"Mài trầm hương, hòa hương với nước đem tắm tượng Phật. Dùng bánh tròn tinh khiết để dâng cúng"*. Ngày nay, người ta thường dùng nước ngũ vị hương (nước nấu bằng các hoa cỏ thơm) dội lên tượng Phật. Cái khăn lau tượng bằng vải đỏ cũng được xé ra chia cho mỗi người một mảnh để cầu phúc.

Lễ tắm Phật ở Việt Nam còn gắn liền với tín ngưỡng cầu mưa của người nông dân. Người ta tin rằng trong ngày mồng 8 tháng Tư, trời thế nào cũng mưa để lấy nước tắm Phật. Và ngược lại, lễ tắm Phật bằng cách dội nước cũng là một hình thức cầu mưa. Người nông dân

[1] Trước đây theo truyền thống ở Việt Nam, ngày Phật Đản là ngày mồng 8 tháng Tư. Hiện nay, Giáo hội Phật giáo Việt Nam quy định chuyển lễ Phật Đản vào ngày rằm tháng Tư âm lịch.

https://tieulun.hopto.org

Việt Nam tin rằng ngày mồng 8 tháng Tư mà không mưa thì mùa màng sẽ mất, Đã có câu ca dao:

Mồng Tám tháng Tư không mưa,
Vứt cả cày bừa mà lấp ruộng đi.

Những cư dân trồng lúa luôn cần nước. Trong bốn nhu cầu thiết yếu mà người nông dân Việt Nam đã tổng kết là "nước, phân, cần, giống" thì nước ở hàng đầu. Mà ở khu vực nhiệt đới gió mùa này, nói đến nước là nói đến mưa. Chính vì thế mà khi Phật giáo mới truyền nhập vào Việt Nam, thì tại trung tâm đầu tiên là Luy Lâu, tức vùng Dâu, nó đã gắn kết với sự sùng bái bốn nữ thần Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi, Pháp Điện. Các nữ thần này được thờ trong bốn ngôi chùa mà tượng của họ còn to hơn cả tượng Phật. Mây, mưa, sấm, chớp chỉ là biểu hiện của mưa. Cho nên có thể gọi chung bốn nữ thần này là các nữ thần mưa. Và họ đã được Phật hóa, đã trở thành các Phật Bà. Từ các vua Lý đến các vua Lê, mỗi lần có hạn hán, đều cho rước Phật Pháp Vân về Thăng Long để làm lễ cầu mưa.

Như đã nói trên, hệ thống chùa Tứ Pháp có ở nhiều nơi trên châu thổ sông Hồng. Các hội chùa Tứ Pháp cho ta thấy một cách sống động sự tiếp hợp giữa Phật giáo và tín ngưỡng cầu mùa của người nông dân Việt Nam vẫn diễn ra.

Một số chùa Tứ Pháp như Dâu (tỉnh Bắc Ninh), Thứa (tỉnh Hưng Yên) mở hội vào ngày Tám tháng Tư, trùng với ngày Phật Đản.

Dù ai đi đâu về đâu
Hễ trông thấy tháp chùa Dâu thì về.

https://tieulun.hopto.org

Dù ai buôn bán trăm nghề

Nhớ ngày mồng Tám thì về hội Dâu.

Vì đây là các chùa thờ Phật, các nữ thần Tứ Pháp cũng đã trở thành Phật Bà, nên việc lấy ngày Phật Đản làm ngày hội cúng không có gì đáng ngạc nhiên. Tuy nhiên, nhiều nhà nghiên cứu đã lưu ý rằng gần với ngày này, nhiều hội làng đã được mở trong vùng đồng bằng Bắc bộ:

Mồng Bảy hội Khám [1]

Mồng Tám hội Dâu,

Mồng Chín đâu đâu

Cũng về hội Gióng [2].

Và có giả thuyết là những ngày này trùng hợp với *Tết Mưa dông* hay *Hội Sấm dậy* của vùng Đông Nam Á.

Trong hội chùa Dâu, ngày mồng 8 tháng Tư, các làng rước tượng ba bà Pháp Lôi, Pháp Vũ, Pháp Điện về chùa Dâu để họp mặt với chị cả là bà Pháp Vân. Người dự hội rất đông. Để dẹp đám tức mở đường cho đám rước, các tráng đinh đi theo kiệu bà Pháp Điện, người em út, múa một vũ khúc mạnh mẽ bằng 32 chiếc gậy.

Đúng Ngọ (12 giờ trưa), bà Pháp Vân (tức Bà Dâu) thi cướp nước với người em thứ hai là bà Pháp Vũ (tức Bà Đậu). Kiệu của hai bà được rước chạy từ cửa chùa Dâu ra cửa *tam quan*, được đặt xuống, người ta múc nước

---

[1] Hội làng Ngọc Khám, xã Gia Đông, huyện Thuận Thành, tỉnh Bắc Ninh.

[2] Hội đền Phù Đổng, thờ thánh Gióng ở xã Phù Đổng. huyện Gia Lâm, Hà Nội

https://tieulun.hopto.org

trong giếng, rồi rước kiệu về. Nghi thức cướp nước, lần nữa, cho ta liên hệ với lễ cầu mưa.

Sau đó đám rước lại đưa kiệu bốn Bà về chùa Tổ ở Mãn Xá để bái vọng Man Nương, được coi là mẹ của cả bốn nữ thần. Ngày hôm sau, kiệu của bốn Bà được rước về chùa Tổ để thăm Mẹ lần nữa, sau đó các Bà trở về các ngôi chùa của mình.

Trong hội Dâu, ngoài trò cướp nước, dâng nước, đánh gậy, còn có múa hóa trang rùa và hạc, múa sư tử, múa trống, đấu vật, đánh cờ người và đốt pháo bông [1].

Ở các chùa thờ Tứ Pháp trong vùng huyện Mỹ Văn (tỉnh Hưng Yên), thì trong ngày hội, tượng của các nữ thần cũng được rước đến thăm nhau, riêng tượng bà Pháp Điện thì không bao giờ được rước khỏi chùa, mà chỉ chờ các bà chị đến, vì Pháp Điện là nữ thần Chớp, người ta sợ nếu rước Bà khỏi chùa thì sẽ gây hỏa hoạn, vì Bà nhìn vào đâu thì ở đấy cháy.

Đó là trong những ngày hội định kỳ. Những ngày hội này là lễ "giao hiếu" giữa các thần mà cũng là giữa các làng. Còn vào lúc có hạn hán thì phải làm lễ *đảo vũ* tức lễ cầu mưa.

Chúng tôi muốn nhắc lại ở đây các lễ đảo vũ trong các chùa Tứ Pháp vùng Mỹ Văn, tỉnh Hưng Yên.

Chùa Thái Lạc, nổi tiếng với những phù điêu thời Trần được nhắc đến ở phần trên cũng là ngôi chùa bà Pháp Vân (nên chùa có tên là Pháp Vân tự) ở vùng này. Lúc có hạn hán người ta rước tượng Pháp Vân ra khỏi

[1] Lê Trung Vũ (chủ biên): *Lễ hội cổ truyền*, nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1992. tr 188-189.

https://tieulun.hopto.org

chùa, cùng với tượng của các bà Pháp Lôi, Pháp Vũ ở các chùa gần đó đến chùa Ôn Xá, được gọi là chùa Un, nơi thờ bà Pháp Điện để làm lễ cầu mưa. Tượng các Bà đều lớn, phải đặt lên bệ gỗ vuông, có sáu vòng sắt ở hai bên. Người ta luồn hai đòn gỗ sơn son qua các vòng sắt để khiêng. Người khiêng, được gọi là *phù giá*, là những trai tráng khỏe mạnh, ở trần đóng khố vải điều, có tấm vải choàng chéo từ vai xuống sườn, được ghim lại ngang hông và hai đầu tấm vải buông tận đầu gối. Một người cầm cờ lệnh đi phía trước, hò lớn câu:

Ba Bà trẩy hội chùa Un

Mưa gió đùn đùn... thiên hạ dễ làm ăn... này.

Phật Bà ở làng nào thì có các cô gái làng ấy đi theo hai bên kiệu, một tay cầm quạt, một tay cầm phướn, vừa đi vừa kể hạnh, kể sự tích Tứ Pháp và niệm Nam Mô... Nếu gặp lúc mưa dầm dai dẳng thì người ta lại rước các bà về chùa Un để cầu tạnh.

Lễ cầu mưa ở vùng chùa Thứa (Đại Bi tự, huyện Mỹ Văn, tỉnh Hưng Yên) có phần phức tạp hơn. Năm nào đại hạn, một chùa trong bốn chùa Tứ Pháp sẽ làm lễ cầu mưa ba ngày đêm, xong đóng cửa chùa nghỉ ba ngày. Nếu chưa mưa thì làm lễ cầu lại, rồi nghỉ chờ ba ngày. Nếu hai lần làm lễ cầu rồi mà trời vẫn chưa mưa thì phải cho người đến chùa Tứ Pháp bên cạnh làm lễ cầu mưa tiếp. Nếu đến lần thứ ba mà vẫn không mưa thì phải làm lễ *xin keo* (tức gieo hai đồng tiền) xin rước các Bà hội với nhau. Trước tiên là rước bà Pháp Vũ ở chùa làng Thanh Xá đến chùa làng Hoàng Đôi, nơi thờ bà Pháp Lôi. Dân hai làng làm lễ ở đây một đêm. Hôm sau, hai Bà lại được rước đến chùa làng Yên Phú, nơi thờ bà Pháp Điện. Hai Bà ở lại đây một đêm, để dân

https://tieulun.hopto.org

làng làm lễ cầu mưa, rồi hôm sau lại được rước đi. Chúng ta nhớ là bà Pháp Điện chẳng bao giờ đi đâu cả. Chỉ có hai bà Pháp Vũ và Pháp Lôi được rước đến đình làng Nguyên Xá, ở đây ba đêm rồi trở về họp mặt với bà Pháp Vân ở chùa Thứa. Sau chừng 4 giờ làm lễ, hai bà Pháp Vũ và Pháp Lôi lại được rước về các chùa của họ. Nếu đại hạn trầm trọng, thì các làng trong huyện phải rước các thành hoàng tức thần của làng, đến hội với các bà Tứ Pháp ở một đình làng nào đó, tiếp tục làm lễ cầu mưa [1].

Như vậy, điều thú vị mà ta thấy ở đây là có cuộc gặp gỡ giữa các *thành hoàng*, tức các thần của làng, được thờ trong các *đình* với các nữ thần mưa *Tứ Pháp*, đã được Phật hóa và được thờ trong các *chùa Phật*, để cùng làm một nghi lễ nông nghiệp là cầu mưa.

Đó là một điểm độc đáo của Phật giáo Việt Nam, cũng là của văn hóa Việt Nam, và từ đây có thể nhận ra vị trí của ngôi chùa giữa cộng đồng làng xã Việt Nam.

Làng Việt Nam có *đình* thờ thành hoàng, tức thần của làng, có *đền* thờ một vị thần nào đó, và có *chùa* thờ Phật. Và do đó làng xã Việt Nam có *hội đình, hội đền* và *hội chùa*.

Trong *hội chùa*, có những nghi lễ Phật giáo như tụng kinh, lễ Phật, chạy đàn, phóng sinh... Nhưng vì nhiều ngôi chùa Việt Nam, không chỉ có thờ Phật mà còn thờ cả Thần, cả Mẫu, nên qua hội chùa ta sẽ thấy rõ sự dung hợp tín ngưỡng tôn giáo rộng rãi và cởi mở ở người Việt Nam. Đặc biệt là các vị thần (được gọi là Đức Thánh) được thờ trong các chùa kiểu "tiền Phật hậu Thần",

[1] Theo Toan Ánh: *Hội hè đình đám*, quyển hạ. Sài Gòn, 1974, tr.216, 222-223.

https://tieulun.hopto.org

thường là của chung nhiều làng. Hội chùa của các kiểu chùa này thường được tổ chức trong cùng một ngày.

Chẳng hạn:

Nhớ ngày mồng Bảy tháng Ba
Trở vào hội Láng, trở ra hội Thầy

Đó là vì chùa Láng (Hà Nội) và chùa Thầy (Hà Tây) đều là những chùa "tiền Phật hậu Thần" thờ Từ Đạo Hạnh. Vì thần cũng vốn là con người nên người ta thường tìm ra nơi thờ của cha thần, mẹ thần và thậm chí kẻ thù của thần, có thể ở những làng khác nhau. Và trong những ngày hội như vậy, các đám rước kiệu thần không chỉ giới hạn trong một làng mà còn diễu qua nhiều làng. Dân của nhiều làng tham gia vào hội. Ví dụ như hội chùa Láng [1]. Và trong những trường hợp như vậy, hội chùa đã vượt ra khỏi khuôn khổ của hội làng. Các hội chùa Tứ Pháp cũng có tính chất đó.

Do đó, dễ dàng nhận ra trong hội chùa, các yếu tố quan hệ "liên làng" (intervillage), hoặc thậm chí "siêu làng" (supravillage)[2]. Việc thần thành hoàng của các làng trong cả một huyện phải họp mặt với các Phật Bà Tứ Pháp như ở trường hợp ở tỉnh Hưng Yên nói tới ở trên đây càng làm cho chúng ta thấy rõ các quan hệ đó.

Như vậy là qua hội chùa, ta thấy ngôi chùa không chỉ gắn bó với sinh hoạt văn hóa làng mà còn liên hệ với văn hóa cả vùng.

---

[1] Trong ngày hội Láng, kiệu Từ Đạo Hạnh được rước đến chùa Hoa Lăng ở làng Dịch Vọng, nơi thờ mẹ của Từ Đạo Hạnh. Khi kiệu rước qua chùa Duệ Tú, thờ sư Đại Điên, thì đốt pháo thăng thiên, diễn lại cảnh Đạo Hạnh đánh nhau với Đại Điên.

[2] Hà Văn Tấn: *Làng, liên làng và siêu làng*, Tạp chí Khoa học, Đại học Tổng hợp Hà Nội, số 1, 1987, tr. 16-20.

https://tieulun.hopto.org

Hội làng Việt Nam, trong đó có các hội chùa, thường chia làm hội làng mùa Xuân và hội mùa Thu, tổ chức vào các giai đoạn nông nhàn, tức là lúc không bận rộn công việc đồng áng. Nhìn vào lịch các ngày hội chùa, ta cũng thấy rõ điều này. Phần lớn hội chùa là hội mùa Xuân. Hội mùa Xuân dài nhất nước là hội chùa Hương, từ mồng 6 tháng Giêng đến rằm tháng Ba. Trong tháng Giêng có hội chùa Phật Tích, hội chùa Quỳnh Lâm, hội chùa Côn Sơn. Một số chùa Tứ Pháp cũng làm hội vào 17 tháng Giêng, ngày hóa của Man Nương, Tháng Hai, có hội chùa Nành, hội chùa Trầm, hội chùa Bối Khê... Tháng Ba, ngoài hội chùa Láng và hội chùa Thầy nói trên, còn có hội chùa Tây Phương tổ chức từ mồng 6 đến mồng 10.

Nhớ ngày mồng Sáu tháng Ba
Ăn cơm với cà đi hội chùa Tây

Một số chùa ở Thái Bình như chùa Từ Vân (ở Bách Thuận, huyện Vũ Thư), chùa Bồ (thị xã Thái Bình) cũng mở hội vào tháng Ba.

Sang tháng Tư, ngoài chùa Dâu, khá nhiều chùa mở hội.

Cũng có chùa vừa mở hội Xuân vừa mở hội Thu. Tiêu biểu là chùa Keo (Thần Quang tự, ở huyện Vũ Thư, tỉnh Thái Bình), ngôi chùa đẹp và lớn được xây dựng vào thế kỷ 17 đã nói tới ở phần trên. Hội Xuân chùa Keo mở vào mồng 4 Tết Nguyên đán và hội Thu mở từ ngày 13 đến ngày Rằm tháng Chín âm lịch.

Hội Xuân ở chùa Keo được tổ chức với những trò vui như bắt vịt, thi ném pháo, thi nấu cơm. Thi ném pháo là một trò độc đáo. Người ta chôn vào sân chùa hai cột tre

https://tieulun.hopto.org

dài khoảng bảy, tám mét và cách xa nhau chừng bốn mét. Một cây tre ngang nối đầu ngọn hai cây tre. Giữa cây tre ngang này, người ta treo một nón pháo bằng một đoạn dây dài nửa mét. Nón pháo là một khung tre phất giấy hình nón cụt treo ngược, bên dưới một tấm giấy xát thuốc cháy gọi là "lá đề" được nối với nhiều pháo tép, bốn quả pháo nhỡ và cuối cùng là một quả pháo lớn.

Những người thi ném pháo đứng phía ngoài một dây chấn, đốt từng chiếc pháo tép và ném pháo nổ trúng lá đề, lá đề cháy, bắt vào ngòi pháo và làm pháo nổ dây chuyền trong khoảng hơn ba mươi phút. Khi quả pháo lớn nổ, trên khung bật ra một chiếc dù, kéo một tấm vải với dòng chữ: *"Thiên Hạ Thái Bình, Phong Đăng Hòa Cốc"*. Năm nào pháo nổ giòn giã, người ta tin là mùa màng sẽ tươi tốt. Cũng có năm không có ai ném trúng, và lúc đó, các cụ già trong làng phải làm lễ để xin châm lửa đốt pháo.

Rõ ràng thi ném pháo cũng là hình thức của lễ cầu mùa. Phải chăng tiếng pháo là tượng trưng cho tiếng sấm.

Thi nấu cơm cũng là một hoạt động trung tâm của hội Xuân ở chùa Keo. Sáng mồng 4 Tết, trên căn trước chùa Hộ (*tiền đường*), tám nhóm người đại diện cho tám giáp của làng, sẵn sàng vào cuộc thi. Sau ba hồi trống, ông chủ khảo châm lửa đốt nén hương dài đến 20cm. Hương bắt đầu cháy thì tám chàng trai của tám giáp chạy bốn vòng quanh ao chùa. Hết vòng thứ tư, mỗi người xuống ao múc một lọ nước mang về cho cô gái giáp mình. Cùng lúc đó, hai người nữa cũng khẩn trương vo gạo, giã bột, xiết đỗ... Còn cô gái thì lấy lửa bằng một hình thức rất nguyên thủy là cọ hai thanh mía già vào nhau, làm bật ra những tia lửa, bén cháy vào tấm

https://tieulun.hopto.org

bùi nhùi rơm. Việc thổi nấu rất nhanh đến mức là khi nén hương dài vừa cháy hết, trên các chiếc mâm đồng của một số giáp, đã có đủ hai bát cơm, bốn bát chè, hai đĩa xôi và hai đĩa bánh. Sau khi mâm cỗ được đặt lên cúng ở bàn thờ Phật và Thánh, ban giám khảo tiến hành chấm thi. Cỗ của giáp nào được nấu nhanh nhất và ngon nhất thi được giải thưởng lớn. Cuối cùng mâm cỗ được ban phát cho mỗi người một ít, gọi là "thụ lộc", để lấy cái may mắn đầu năm.

Cũng như thi ném pháo, trò thi nấu cơm gắn liền với lễ cầu mùa.

Hội Thu chùa Keo từ ngày 13 đến ngày Rằm tháng Chín. Ngày 13 được coi là ngày thứ một trăm sau ngày mất của thánh tăng Không Lộ, còn ngày Rằm là ngày lễ Phật giáo hằng tháng. Đã có câu ca dao :

Dù cho cha đánh mẹ treo,
Em không bỏ hội chùa Keo hôm Rằm

Từ mồng Ba tháng Sáu đến Rằm tháng Tám, làng Keo đã chuẩn bị cho hội Thu, người ta đã dùng lụa may áo cho tượng Thánh (sư Không Lộ), và chọn một ngày tốt trong khoảng từ Rằm tháng Tám đến mồng 10 tháng Chín, làm lễ thay áo cho tượng. Làng đã chọn 42 chàng trai khỏe mạnh để chuẩn bị cho việc rước kiệu hương án, long đình, thuyền rồng và thuyền cò (thuyền nhỏ). Các buổi chiều ngày 10, 11, 12, cả tám giáp đã hạ trải (thuyền đua) xuống sông trước chùa tập bơi, chuẩn bị vào hội.

Hội bắt đầu ngày 13. Từ sáng, hương án, long đình, thuyền rồng và thuyền cò đã được rước ra ngoài *tam quan* ngoại (chúng ta nhớ là chùa Keo có hai tam quan,

https://tieulun.hopto.org

trong và ngoài). Buổi chiều, bắt đầu cuộc đua *trải* giữa tám giáp. *Trải* ở hội Keo khá lớn, đóng bằng gỗ dổi, dài 12m, lòng sâu nửa mét, đoạn giữa rộng 1,2m, hai đầu trải hơi cong. Mỗi *trải* có 15 người đóng khố, mặc áo nẹp ngắn không có tay, đầu chít khăn cùng màu. Mỗi *trải* có một màu áo riêng. Các *trải* bơi đua từ sông Trà Lĩnh là con sông nhỏ trước cửa chùa Keo ra sông Hồng rồi quay trở về. Cuộc thi bơi *trải* tiếp tục trong ba ngày 13, 14 và 15.

Trong khi đó, ngày 13, tại tòa "giá roi" của chùa, diễn ra cuộc thi đọc lời cúng của thầy cúng. Buổi tối, có cuộc lễ thánh ở nhà *thiêu hương*. Sau lễ thánh là cuộc thi biểu diễn kèn trống. Sáng hôm sau, ngày 14, có cuộc rước kiệu thánh và thuyền rồng từ *thượng điện* ra *tam quan* ngoại. Đến tối, lại rước về nhà *thiêu hương*. Khi đám rước đi qua bờ ao, có bốn người điều khiển bảy hình người rối bằng gỗ trong ao.

Chiều ngày 14, ở tòa "giá roi", một nghi lễ chầu thánh được tiến hành, gọi là điệu múa "ếch vồ". 12 người đứng thành hai hàng. Khi nghe một tiếng trống, tất cả đặt tay lên ngực, rồi quỳ xuống, hai đầu bàn chân xòe ra hai bên, gót chân chụm lại, hai tay chống xuống mặt đất. Khi nghe tiếng trống tiếp theo, tất cả bật dậy, đứng như tư thế ban đầu. Các động tác này lặp đi lặp lại năm lần. Ngày Rằm, việc rước kiệu giống như ngày 14, chỉ khác là vào ban đêm, khi đã rước kiệu về cung, cuộc lễ thánh được tiến hành bằng lễ chèo *trải* cạn, kết thúc ba ngày hội [1].

---

[1] Lê Trung Vũ (chủ biên): *Lễ hội cổ truyền*, Sách đã dẫn, tr 242-252

https://tieulun.hopto.org

Hội Thu chùa Keo nghiêng về phía các nghi lễ cúng tế vị thánh thờ ở chùa này, là Dương Không Lộ, một nhà sư thời Lý đã được thần hóa, truyền thuyết đã có phần lẫn lộn với nhà sư Nguyễn Minh Không. Nhưng trong hội Thu chùa Keo, những cuộc đua thuyền diễn ta liên tục trên sông, và cả lễ chèo thuyền trên cạn, trước điện thờ, cũng hé cho ta thấy mối liên hệ với ngày hội nước trong nghi lễ nông nghiệp, như đã thấy, ở khắp vùng Đông Nam Á [1]. Ngay điệu múa biểu hiện những con ếch nhảy trước điện thờ có lẽ cũng có mối liên hệ với lễ cầu mưa.

Nói đến hội chùa, không thể không nhắc đến hội chùa Hương, một hội Xuân kéo dài suốt ba tháng, từ mồng 6 tháng Giêng đến ngày Rằm tháng Ba. Gọi là hội chùa Hương, thực ra là một mùa hội mà các tín đồ Phật giáo cũng như du khánh đến chiêm bái các đền chùa trong khu vực Hương Sơn, mà trung tâm là chùa Hương, ngôi chùa trong động Hương Tích, một hang núi đá vôi lớn. Hương Sơn là một khu vực rộng, có những dãy núi đá vôi nhấp nhô, giữa núi là những thung lũng hẹp và những dòng suối lớn. Người ta có thể ngồi thuyền theo các dòng suối hay đi bộ theo những con đường ven núi để đến các ngôi đền, ngôi chùa dựng trên núi hay trong các hang núi. Vùng này có nhiều chùa trong hang như chùa Cả, chùa Cây Khế, chùa Hinh Bồng, chùa Tiên, chùa Giải Oan, chùa Tuyết Sơn, và nổi tiếng hơn cả, có vị trí trung tâm, là chùa Hương Tích.

Khu vực Hương Sơn được Phật giáo biết đến khoảng thế kỷ 15, nhưng các ngôi chùa chính được xây dựng với

[1] E. Porée-Maspéro: *étude sur les rites agraires de Cambodgiens*. t.I-II Mouton, Paris 1962.

https://tieulun.hopto.org

quy mô lớn là vào khoảng cuối thế kỷ 17. Cho đến đầu thế kỷ 20, thì cả khu vực này, đã có hơn một trăm ngôi chùa mọc lên. Trong suốt mùa hội, hàng chục vạn tín đồ Phật giáo và du khách từ nhiều miền của Việt Nam đã đến đây để thăm viếng, lễ bái những ngôi chùa này, theo những tuyến đường khác nhau [1].

Trong tâm thức của tín đồ Phật giáo Việt Nam, Hương Sơn là cõi Phật. Một biểu hiện rõ rệt của Phật giáo vùng Hương Sơn là tín ngưỡng Quan Âm. Truyện *Nam Hải Quan Âm* sáng tác của một nhà sư Trung Quốc thời Nguyên, khi du nhập vào Việt Nam, đã được Việt Nam hóa hoàn toàn. Diệu Thiện, nàng công chúa thứ ba con vua Diệu Trang nước Hưng Lâm đã đi tu không phải ở nơi nào khác mà chính là vùng Hương Sơn. Diệu Thiện, mà người Việt Nam gọi là Bà Chúa Ba, tu hành chín năm trong động Hương Tích, đã đắc đạo trở thành Phật Bà Quan Âm. Có cả một truyện thơ nôm dài kể về chuyện Quan Âm Nam Hải ở Hương Tích. Theo truyện thơ này, về sau cả gia đình Diệu Thiện đều về tu ở động Hương Tích, người chị cả tên là Diệu Thanh trở thành Văn Thù Bồ Tát, người chị hai tên là Diệu Âm trở thành Phổ Hiền Bồ Tát.

Ngày nay, trên điện Phật trong động Hương Tích, còn có pho tượng Quan Âm bằng đá, ngồi một chân co, một chân duỗi, tay cầm viên ngọc. Theo văn bia trong động, pho tượng này được tạc năm 1793, thay cho pho tượng đồng có từ trước đã bị mất. Còn ở cung Tiên, cũng trong vùng Hương Sơn, có pho tượng bằng đá trắng. Đó là những nhân vật trong gia đình Bà Chúa Ba Diệu

[1] Trong hội chùa Hương năm 1990, người ta ước tính có 200.000 khách đến đây.

https://tieulun.hopto.org

Thiện. Bà Chúa Ba ngồi giữa, phía sau là bố mẹ, phía trước là hai người chị. Chị cả Diệu Thanh cưỡi con sư tử xanh (có nghĩa là đã trở thành Bồ Tát Văn Thù) và chị hai là Diệu Âm cưỡi con voi trắng (tức đã trở thành Bồ Tát Phổ Hiền), Những người thợ đá ở Kiện Khê (tỉnh Hà Nam) đã dựa vào chuyện Bà Chúa Ba để tạc các bức tượng này vào năm 1907 .

Như vậy, Quan Âm Nam Hải đã được Việt hóa và trở thành Quan Âm Hương Tích. Niềm tin rằng Hương Tích là nơi đắc đạo của Phật Bà Quan Âm đã tạo cho vùng này một sức hấp dẫn lớn đối với tín đồ Phật giáo. Nhưng hội chùa Hương không chỉ là của những phật tử miệng niệm tên Phật A-Di-Đà đi chiêm bái nơi có thánh tích Quan Âm. Hội chùa Hương, cùng như khu vực Hương Sơn, đã gắn kết Phật giáo với nhiều tín ngưỡng khác.

Hội chùa Hương bắt đầu với lễ khai sơn (lễ mở cửa rừng) ngày mồng 6 tháng Giêng, tổ chức ở đền Ngũ Nhạc, là đền thờ một vị thần núi, dưới dạng một ông Hổ. Mâm lễ phải có một con lợn còn sống. Trong vùng Hương Sơn cũng có nhiều điện, đền thờ Mẫu như điện trước chùa Giải Oan, điện Cô gần chùa Tuyết, cách chùa Giải Oan chừng 200m là đền Cửa Võng thờ Mẫu Thượng Ngàn ...

Ngay trong động Hương Tích, nơi thờ Quan Âm, cũng có những nhũ đá được gọi là Đụn Gạo, Cây Vàng, Cây Bạc, Núi Cậu, Núi Cô... Ai mong có con trai thì xoa tay vào đầu Núi Cậu, ai mong sinh con gái thì xoa tay vào đầu Núi Cô. Người nông dân cầu được mùa thi sờ vào Đụn Gạo, người buôn bán muốn phát tài thì sờ vào cây Vàng, Cây Bạc...

https://tieulun.hopto.org

Ngay trong truyện *Quan Âm Nam Hải*, ta cũng đã thấy sự dung hợp giữa Phật giáo với tín ngưỡng Mẫu (Tam Phủ):

Tu hành đã được mấy niên,
Bao nhiêu phép Phật, phép tiên vào lòng.
Bây giờ Tam Phủ công đồng,
Hộ thành quả phúc phán trong lệnh truyền.

Trong hội chùa Hương, chúng ta còn có dịp biết đến một hình thức sinh hoạt văn hóa dân gian: hát chèo đò. *"Thông thường các tín đồ đạo Phật vào chùa Hương đi thành đoàn. Sau lễ Phật, các vãi thường ở một nơi và nhóm dậy hình thức sinh hoạt vui là hát chèo đò. Hát chèo đò được thực hiện ở bất cứ chỗ nào, đông vui hơn cả là ở sân chùa, sân nhà tổ. Các vãi có giọng hay đứng dậy làm động tác như chèo đò và hát những đoạn văn trên sáu dưới tám liên quan đến tích nhà Phật. Các vãi già nghe hát, chắp tay thành kính và xướng lại lời con hát như thể thức hát hò"* [1].

Ở đây, ta thấy sự gắn bó những ngôi chùa Việt Nam với các hình thức sáng tác - diễn xướng dân gian. Đây không phải là trường hợp riêng cho hội chùa Hương.

Người Việt Nam ai cũng biết "quan họ" là một hình thức dân ca đặc sắc phổ biến ở vùng Kinh Bắc xưa, với làn điệu rất phong phú, được hát bởi những nhóm bạn nam nữ "liền anh, liền chị". Nếu khảo sát các làng quan họ, sẽ nhận ra một mối liên hệ chặt chẽ giữa các hội hát với các ngôi chùa.

---

[1] Lê Trung Vũ (chủ biên): *Lễ hội cổ truyền*, Sách đã dẫn, tr 234-235.

https://tieulun.hopto.org

Ở các làng quan họ có chùa, thì ngày hội chùa cũng là ngày hội hát của làng. Các làng quan họ thường có hội chùa trong tháng Giêng và tháng Hai âm lịch. Lịch hội chùa của các làng quan họ như sau :

Trong tháng Giêng, ngày 4: làng Chấp; ngày 5: các làng Ó, Muôi, Dạm, Bưởi; ngày 6: các làng Ném, Séc; ngày 7: các làng Đống Cao, Báng, Nhồi, Khám; ngày 8: các làng Chọi, Đọ; ngày 9: các làng Và, Bò, Nguyền; ngày 10: các làng Nác, Hộ, Vệ, Bịu Thị, Rừng Cống, Chè; ngày 11: làng Nếnh; ngày 12: các làng Sói, Bịu Trung; ngày 13: các làng Lãng Giang, Lũng Sơn, Nội Duệ, Yên Từ; ngày 14: làng Mành; ngày 15: các làng Trà, Đông Mơi, Tam Tảo, Diễm; ngày 16: Thị Cầu (chùa Trong), Tam Sơn; ngày 18: Thanh Sơn; ngày 20: Thị Cầu (chùa Ngoài); ngày 25: Ngang Nội; ngày 28: Bùi.

Trong tháng hai, ngày 2: làng Đặng Xá; ngày 6: làng Tiêu Thượng; ngày 7: làng Tiêu Long; ngày 15: làng Điều; ngày 19: các làng Yên Xá Ngoại, Thụ Ninh [1].

Để thấy rõ hơn mối liên hệ giữa Phật giáo với diễn xướng quan họ cùng các tín ngưỡng khác, chúng ta nên dừng lại một chút ở hội làng Nhồi và hội làng Bùi.

Làng Nhồi (tức làng Hòa Bình) là một làng quan họ có hội chùa vào ngày mồng 7 tháng Giêng âm lịch. Thành hoàng của làng này là một nữ thần, tên là Bà Đống, dân làng tin là thần ở trên một gò đất, thuộc làng Đống Cao bên cạnh. Trong ngày hội, dân làng Nhồi phải rước Bà Đống về chùa Phật của làng. Từ tối ngày mồng 6, một số cô gái chưa chồng làng Nhồi đã đi ngủ chung với

[1] Tô Nguyễn và Trịnh Nguyễn, *Kinh Bắc-Hà Bắc*, Nxb. Văn hóa. Hà Nội. 1981, tr. 98.

https://tieulun.hopto.org

nhau ở một chỗ nào đó. Nửa đêm, khi chuông chùa vang lên, các cô thức dậy, lặng lẽ đi đến gò đất làng Đống Cao, để mời Bà Đống về làng. Hai cô gái khiêng chiếc trống lớn đi trước, một cô đi theo đánh trống. Tiếp theo là hai cô khênh chiêng và một cô đánh chiêng. Chiếc kiệu rước Bà Đống làm bằng tre, được trang trí đẹp, do bốn cô gái khiêng đi theo sau.

Khi nghe tiếng trống tiếng chiêng, các chàng trai làng Đống Cao chạy ra giằng lấy kiệu thần, ném những chiếc đòn vào các cô gái. Đó là lễ "lao đòn đám". Người ta tin rằng đòn đám trúng ai người đó trong năm gặp nhiều may mắn. Các cô gái phải bảo vệ kiệu thần, đưa ra khỏi làng Đống Cao. Khi kiệu Bà Đống rước đến chùa Nhồi thì trời cũng vừa rạng sáng. Mọi người làm lễ đưa Bà Đống vào chùa. Các cô gái quỳ trước bàn thờ Phật, lễ Phật và nữ thần Bà Đống, trong khi nhà sư gõ mõ tụng kinh. Các ca sĩ quan họ ngồi trên các chiếc chiếu trải ở thềm và sân chùa, hát lên những bài hát xưng tụng công đức của Phật và Bà Đống.

Khách quan họ ở làng khác đến cũng được mời vào chùa về Phật. Lễ xong, khách và chủ đều hát. Đến tối, các cô gái lễ Phật và hội hát bắt đầu giữa nam và nữ ở các nhà, cho đến khuya [1].

Làng Bùi, một làng quan họ khác, tổ chức hội chùa vào ngày 28 tháng Giêng âm lịch. Một trong nghi lễ quan trọng của hội là lễ tắm Phật ở chùa. Nhưng nước dùng để tắm Phật lại phải lấy ở giếng tại đền thờ Mẫu, tức nữ thần Mẹ, nằm trên bãi giữa dòng sông Ngũ Huyện.

---

[1] Tô Nguyễn và Trịnh Nguyễn: *Kinh Bắc-Hà Bắc*, nxb. Văn hóa. Hà Nội, 1981, tr. 109-110.

https://tieulun.hopto.org

Vì vậy, phải làm lễ *rước nước* từ đền Mẫu về chùa. Trên một chiếc thuyền rồng, đặt một đôi chum lớn. Mười cô gái tân ăn mặc lễ phục ngày hội chèo chiếc thuyền rồng ra đền Mẫu giữa bãi, theo nhịp trống của một cụ già. Và trên nhiều chiếc thuyền khác, từng đôi trai gái ngồi quay mặt vào nhau, vừa bơi thuyền vừa hát quan họ. Khi thuyền rồng ra tới đền Mẫu, đôi chum được khiêng đặt gần bờ giếng. Trai gái quan họ đứng thành hai hàng, và người đứng đầu hàng cầm gáo đồng múc nước. Gáo nước được chuyển từ người này qua người kia và người cuối cùng đổ nước vào chum trong tiếng hát quan họ. Khi các chum đã lấy đầy nước, người ta khiêng lên thuyền rồng, chèo trở lại bờ và đưa về chùa để tắm Phật.

Sau đó, đám thuyền chở trai gái quan họ bơi quanh bãi giữa sông, cùng hát với nhau.

Ở chùa, sau khi lễ Phật xong, mọi người tụng kinh và kể hạnh. Kể hạnh ở đây cũng theo làn điệu quan họ. Khách thập phương cũng ngồi trong chiếu hát quan họ hầu Phật trước cửa chùa. Trai gái cũng tụ tập quanh chùa hoặc các nhà để hát. [1]

Hội làng Bùi khác hội làng Nhồi ở chỗ có hát quan họ trên thuyền. Nhưng qua hội chùa của hai làng quan họ này, ta thấy sự gắn kết Phật giáo với tín ngưỡng nữ thần, ở Nhồi là Bà Đống và ở Bùi là thần Mẫu. Và cả ở hai nơi, đều có các vết tích của các nghi lễ nông nghiệp, như lễ "lao đòn" - một hình thức của lễ phồn thực - ở Nhồi và lễ rước nước ở Bùi. Và diễn xướng quan họ được tổ chức trong không khí của tất cả các tín ngưỡng đó. Vì vậy, coi hát quan họ là bắt nguồn từ hát giao duyên, hát

[67] Tô Nguyễn và Trịnh Nguyễn: *Kinh Bắc-Hà Bắc*, nxb. Văn hóa. Hà Nội, 1981, tr. 110-111.

https://tieulun.hopto.org

đối giữa nam và nữ, trong nghi lễ cầu mùa, không phải là không có lý.

Ngày hội Lim, một hội quan họ lớn, nổi tiếng nhất ở vùng Hà Bắc, cũng được tổ chức vào ngày hội chùa Lim, 13 tháng Giêng. Và theo truyền thuyết, chùa Lim là nơi có một người phụ nữ tên là Bà Mụ ả, người làng Duệ Đông đến tu hành. Khi đắc đạo, bà trở thành vị thần có tài gọi gió, làm mưa, giúp dân vào những khi hạn hán [1]. Như vậy, ở đây, ta cũng lại gặp cái chuỗi: Phật giáo - tục thờ nữ thần - lễ cầu mưa cho mùa màng - hát quan họ.

Ở một số nơi, hát chèo, một hình thức diễn xướng dân gian khác, cũng gắn liền với Phật giáo. Truyện *Quan Âm Thị Kính* đã được soạn thành một vở chèo nổi tiếng, với cảnh Thị Mầu lên chùa gây ấn tượng.

Sân khấu múa rối nước, một loại hình múa rối độc đáo của người Việt Nam, cũng đã được trình diễn trong nhiều hội chùa. Ở trên, ta thấy cảnh rối nước cạnh đám rước hội chùa Keo (tỉnh Thái Bình). Trước mặt chùa Thầy (tỉnh Hà Tây) Cũng có một *thủy đình* giữa hồ Long Chiểu để biểu diễn múa rối nước. Thậm chí, ở chùa Thầy, tượng của nhà sư Từ Đạo Hạnh cũng làm theo kiểu con rối, có thể cử động được.

Những điều trình bày trên phần nào đã cho chúng ta thấy vị trí của ngôi chùa Việt Nam trong sinh hoạt văn hóa cộng đồng. Vị trí đó rõ ràng đã có nguồn gốc từ lâu đời [2].

---

[1] Tô Nguyễn và Trịnh Nguyễn: *đã dẫn*, nxb. Văn hóa. Hà Nội. 1981, tr. 100, chú thích 2.

[2] Ở Nam bộ, trong các lễ hội dân gian như lễ xuống đồng, lễ cầu mưa, lễ rước cá ông voi, lễ cất đình..., thường có các nhà sư tham gia tụng kinh. Xem Nguyễn Phương Thảo: *Tiếp cận lễ hội dân gian của người Việt Nam bộ, Văn hóa dân gian*, số 2. 1992. tr. 54.

https://tieulun.hopto.org

Nhưng qua dặm dài lịch sử, ngôi chùa Việt Nam cũng đã từng đóng những vai trò mà ngày nay không còn nữa hoặc đã mờ nhạt.

Có người cho rằng trước khi ngôi đình xuất hiện vào thời Lê, thì ngôi chùa làng còn làm cả chức năng của ngôi đình. Theo lời kể của các cụ già làng Dũng Nhuệ, nơi có ngôi chùa Keo, thì xưa kia, tòa giá roi của ngôi chùa này đã được sử dụng như một trung tâm hành chính, ở đây người ta dã họp hành, xử kiện, phạt vạ... Nhưng đó là trường hợp riêng của chùa Keo hay là chung cho nhiều chùa khác? Chưa thể biết được.

Điều chắc chắn hơn là ngôi chùa làng đã có thời làm vai trò của một trường học, ở đó, không phải chỉ có sự truyền thụ giáo lý Phật giáo giữa các thế hệ sư tăng, mà ngay cả trẻ em trong làng cũng đến chùa để kiếm dăm ba chữ vỡ lòng. Nhà sư bấy giờ không khác mấy thày giáo trường làng. Có cả những hàn sĩ đến trọ học ở chùa.

Và ngôi chùa trong nhiều trường hợp, đã làm chức năng của một bệnh viện. Một bi ký thế kỷ 14 trên vách núi Non Nước (tỉnh Ninh Bình) cho biết ngôi chùa ở đây đã có một loại ruộng gọi là "bệnh điền" (có nghĩa là ruộng chữa bệnh), thu hoạch ở loại ruộng này hẳn là được chi dùng cho việc chữa bệnh cho dân. Trên núi Yên Tử, vẫn còn những di tích được coi là nơi chế biến dược liệu của các nhà sư xưa kia. Trong nhiều vườn chùa, bên cạnh cây ăn quả, cây cảnh, người ta còn trồng các cây thuốc. Có các nhà sư đã trở nên những thầy thuốc giỏi. Nổi tiếng nhất là nhà sư Tuệ Tĩnh [1], tác giả sách *Nam*

[1] Trước đây, Tuệ Tĩnh thường được coi là nhà sư sống vào thế kỷ 14, nhưng gần đây, đã có căn cứ để cho trong rằng ông sống vào khoảng cuối thế kỷ17-đầu thế kỷ 18.

https://tieulun.hopto.org

dược thần diệu, ghi lại những bài thuốc hiệu nghiệm, dùng toàn dược liệu cây cỏ Việt Nam. Ván in một số sách của ông cũng được cất giữ trong các chùa. Ngày nay, trong các chùa Việt Nam, đang phổ biến việc xây dựng *Tuệ Tĩnh đường* (ngôi nhà mang tên sư Tuệ Tĩnh) để làm nơi chữa bệnh cho nhân dân. Bằng cách đó, người ta đã phục hồi một chức năng vốn có của ngôi chùa Việt Nam giữa cộng đồng.

*
* *

Cách đây gần hai nghìn năm, đối với đất nước này, Phật giáo là một tôn giáo - và cũng là một văn hóa - ngoại lai. Nhưng người Việt Nam đã đón nhận nó một cách cởi mở.

Thứ tôn giáo - văn hóa đó, có nguồn gốc Ấn Độ, và sau đó, là Trung Quốc, đã không làm hòa tan nền văn hóa bản địa, mà chỉ làm cho nó thêm phong phú. Sức sáng tạo và trí tưởng tượng của dân tộc này dường như được kích thích phát triển trong sự tiếp biến văn hóa (acculturatlon) có lợi này.

Đó là một trong những bài học quý giá mà tổ tiên chúng ta đã để lại. Và đó cũng là điều chúng ta phải suy ngẫm hôm nay.

Không thể co mình lại, không đón nhận các ảnh hưởng bên ngoài, vì làm như vậy là đánh mất sức sống của văn hóa. Nhưng cũng không thể hòa tan, làm mất bản sắc văn hóa dân tộc.

Ngôi chùa Việt Nam trong nền văn hóa cộng đồng vẫn là một thực thể sống động trước mắt giúp cho chúng ta rất nhiều trong việc nhận thức bản sắc văn hóa Việt Nam.

Hà Nội, Xuân Nhâm Thân.

https://tieulun.hopto.org

VỀ BA YẾU TỐ CỦA PHẬT GIÁO VIỆT NAM: THIỀN, TỊNH, MẬT [*]

Năm 1965, khi nghiên cứu cột kinh dựng năm 973 ở Hoa Lư, khắc bài Phật đỉnh tôn thắng đà-la-ni (*Usnisavijaya dharani*) tôi nhận thấy rằng các yếu tố Mật giáo đã có mặt trong Phật giáo Việt Nam từ rất sớm. Bấy giờ, tôi đi đến kết luận: "*Thiền giáo chịu ảnh hưởng của Mật giáo chính là một đặc điểm của Phật giáo Việt Nam*" [1]. Đến năm 1970, tôi được nghiên cứu cột kinh Hoa Lư thứ hai. Khác với cột kinh trước, trên cột này còn có một bài kệ chữ Hán. Trong một câu kệ, thấy rõ 5 chữ: "*Tổng trì bí mật giáo*" [2]. Như vậy, điều mà trước đây tôi phải suy đoán qua bài thần chú phiên âm chữ Phạn thì nay thấy rõ ràng bằng chữ Hán trên mặt cột đá. Bí mật giáo tức Mật giáo, còn *Tổng trì* là thuật ngữ Phật giáo, dịch từ tiếng Phạn *dharani*, tức

---

[*] Đã in trong *Mấy vấn đề về Phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt Nam*, Viện Triết học, Hà Nội, 1986, tr. 21-35.

[1] Hà Văn Tấn: *Từ một cột kinh Phật năm 973 vừa phát hiện ở Hoa Lư*, *Nghiên cứu lịch sử*, số 76, 7-1965, tr. 48.

[2] Hà Văn Tấn: *Cột kinh Phật thời Đinh thứ hai ở Hoa Lư*, *Khảo cổ học*, số 5-6.1970, tr. 28.

https://tieulun.hopto.org

là đà-la-ni, vừa có nghĩa là thần chú, vừa có nghĩa là một phương pháp tu luyện Mật giáo mà chúng ta thường gặp ở một số nhà sư thời Lý.

Nhưng nếu xét Phật giáo Việt Nam như một hiện tượng tổng thể, thì không thể chỉ nói đến các yếu tố Thiền và Mật mà không nói đến các yếu tố Tịnh Độ, một cơ tầng rất bình dân của Phật giáo Việt Nam.

Phân tích ba yếu tố Thiền, Tịnh, Mật trong Phật giáo Việt Nam, không những ta thấy được cấu trúc tư tưởng phức tạp của nó mà còn cho phép ta nhận ra các ánh xạ của cấu trúc xã hội và thấy được mối liên hệ giữa hai cấu trúc này.

Nói đến Thiền, Tịnh, Mật ta thường nghĩ đến ba tông phái Phật giáo khác nhau ở Trung Quốc. Phật giáo Trung Quốc được du nhập từ Ấn Độ, nhưng các tông phái Phật giáo Trung Quốc lại là sản phẩm đặc biệt của đất Trung Quốc trong một thời kỳ phát triển nhất định của Phật giáo.

Tịnh Độ tông hình thành khá sớm ở Trung Quốc. Đây là thứ tôn giáo thờ A-Di-Đà (*Amitabha*), vị Phật ngự trị ở Tịnh Độ (*Sukhavati*) tức cõi Tây phương cực lạc. Đi theo Phật A-Di-Đà còn có các Bồ Tát, Quan Thế Âm (*Avalokitesvara*) và Đại Thế Chí (*Mahāsthāmaprāptā*). Kinh Ban chú tam muội (*Pratyutpanna sammukhavasthita samadhi sūtra*) là kinh nói về sự tưởng niệm Phật A-Di-Đà đã được Lokaksema dịch ra chữ Hán từ thời Đông Hán. Nhưng phái Tịnh Độ thường được coi là thành lập với nhà sư Huệ Viễn đời Đông Tấn. Năm 402, Huệ Viễn đã cùng 123 đồ đệ làm lễ trước tượng A-Di-Đà, thề nguyện rằng ai đến cõi Tây phương cực lạc trước thì phải cố gắng cứu độ người khác. Một số nhà nghiên cứu

https://tieulun.hopto.org

cho rằng tín ngưỡng đạo giáo về Tây Vương Mẫu và niềm tin về một xã hội lý tưởng, kiểu "nguồn Đào" mà Đào Tiềm đã miêu tả trong *Đào nguyên ký* ở đời Tấn là một cơ sở để tiếp nhận Tịnh Độ tông.

Tịnh Độ tông cho rằng chỉ cần niệm tên Phật A-Di-Đà thường xuyên là có thể đến Tây phương cực lạc. Vì vậy phái này còn được gọi là phái Niệm Phật. Sau khi hình thành, Tịnh Độ tông đã phát triển mạnh mẽ ở Trung Quốc và lan ra các nước khác. Nó còn thấm vào các tông phái khác, khiến có học giả đã nghi ngờ sự tồn tại của Tịnh Độ tông như một tông phái độc lập [1].

Thiền tông Trung Quốc truy nhận Bồ-Đề-Đạt-Ma (Bodhidharma), nhà sư Ấn Độ đến Trung Quốc năm 520, làm tổ thứ nhất. Nhưng sư Huệ Năng (638-720) được coi là tổ thứ sáu mới thực sự là người đổi mới Thiền tông. Theo tôi, khi nghiên cứu Thiền tông Trung Quốc, cần phải phân biệt hai giai đoạn: trước Huệ Năng và sau Huệ Năng. Chúng ta biết rằng hai phái Thiền Trung Quốc vào Việt Nam là ở vào hai giai đoạn khác nhau này:

1. Dòng Thiền do nhà sư Tì-Ni-Đa-Lưu-Chi (Vinitaruci) mở đầu năm 580.

2. Dòng Thiền do nhà sư Vô Ngôn Thông mở đầu năm 820.

Tì-Ni-Đa-Lưu-Chi là đồ đệ của Tăng Xán, tổ thứ ba của Thiền tông Trung Quốc. Còn Vô Ngôn Thông là học trò của Bách Trượng Hoài Hải trong phái Nam Nhạc, còn gọi là phái Tào Khê, tức phái trưởng của Thiền

---

[1] Hà Văn Tấn: *Từ một cột kinh Phật năm 973..., đã dẫn*, tr. 46.

https://tieulun.hopto.org

tông Huệ Năng. Từ Huệ Năng, qua hai thế hệ nữa thì đến Bách Trượng. Như vậy là dòng Thiền Tì-Ni-Đa-Lưu-Chi là thuộc giai đoạn trước Huệ Năng, còn dòng Vô Ngôn Thông là thuộc Thiền tông Huệ Năng. Về vấn đề này, tôi sẽ trở lại sau đây.

Kinh điển Mật giáo (tantrisme) được truyền vào Trung Quốc khá sớm. Từ thế kỷ 4, Srmitra đã dịch kinh *"Khổng tước Minh vương"* (*Mahāmāyūrīvidyarājini-sūtra*) mới dịch nhiều kinh điển Mật giáo. Nhưng Mật tông Trung Quốc coi nhà sư Kim Cương Trí (Vajrabodhi), người Ấn Độ đến Trung Quốc năm 719, là tổ thứ nhất và học trò của ông, sư Bất Không Kim Cương (Amoghavajra) là tổ thứ hai. Như tôi đã có dịp chứng minh, bản "Phật đỉnh tôn thắng đà-la-ni" khắc trên cột đá thế kỷ 10 ở Hoa Lư là dựa vào bản dịch của các nhà sư Mật tông ở Trung Quốc thế kỷ 8, có nhiều khả năng là bản dịch của Bất Không Kim Cương[1].

Tịnh Độ tông, Thiền tông và Mật tông là ba tông phái Phật giáo Trung Quốc. Nhưng khi phân tích ba yếu tố Thiền, Tịnh, Mật trong Phật giáo Việt Nam, chúng ta không thể coi đó là sự tiếp nhận nguyên vẹn và đơn giản các tông phái Trung Quốc.

Điểm cần lưu ý trước tiên là trong lịch sử Phật giáo Việt Nam, trước sau chỉ có các phái Thiền tông là đã tồn tại với tư cách là các phái độc lập. Ngoài hai phái Thiền Tì-Ni-Đa-Lưu-Chi và Vô Ngôn Thông đã nói tới ở trên kéo dài đến đầu thế kỷ 13, thời Lý có thêm dòng Thiền Thảo Đường, thời Trần có dòng Thiền Trúc Lâm. Thời Trần, có một số nhà sư dòng Thiền Lâm Tế Trung

[1] Hà Văn Tấn: *Từ một cột kinh Phật năm 973.., đã dẫn*, tr. 46.

https://tieulun.hopto.org

Quốc đến Việt Nam nhưng ảnh hưởng không lớn. Trong các thế kỷ 16,17,18 các dòng Thiền Trung Quốc, Lâm Tế, Tào Động lại thâm nhập vào Việt Nam, cả ở Đàng Ngoài lẫn Đàng Trong. Như vậy, có thể nói lịch sử Phật giáo Việt Nam cơ bản là lịch sử các phái Thiền. Chưa hề gặp một tài liệu nào có một cách chắc chắn về sự tồn tại độc lập của các tông phái khác. Tịnh Độ và Mật giáo ở Việt Nam không hề trở thành các tông phái riêng biệt độc lập với Thiền tông mà chỉ là các yếu tố được Thiền tông chấp nhận.

Như vậy, sẽ có một câu hỏi được đặt ra: Vì sao ở Việt Nam chỉ có Thiền tông trong khi những nước chịu ảnh hưởng Phật giáo Trung Quốc như Nhật Bản, Triều Tiên lại có nhiều tông phái khác nhau?[1] Đó là một câu hỏi có ý nghĩa đối với việc nghiên cứu lịch sử tư tưởng Việt Nam. Nhưng giải đáp câu hỏi này không phải dễ.

Phải chăng Thiền tông đặc biệt là giai đoạn Nam tông đã phát triển ở miền Nam Trung Quốc nên ảnh hưởng đến Việt Nam dễ hơn các tông phái khác? Phải chăng trong giáo lý Thiền tông có nhiều điểm gần gũi với tinh thần Việt Nam như yêu thiên nhiên, chuộng lao động, đề cao sự cảm thông giữa người với người và giữa người với muôn vật. Ở đây, chúng ta nhớ đến luận điểm của nhà sử học Nhật Bản Nakamura Hajime cho rằng lô-gích Phật giáo Ấn Độ không phát triển được ở Trung Quốc và Đông Á, còn Thiền tông phát triển mạnh ở đây là do tính phi lô-gích của nó [2]. Cũng cần nghĩ đến

---

[1] C.Fliot: *Japanese Buddhism*, London, 1969.

[2] Phi Ki-Yong: *Buddhism and nationl culture in Korea*, Paper Presented at the First international Conference on Buddhism and National Culture, New Delhi 1984.

https://tieulun.hopto.org

khuynh hướng Thiền, (hay đúng hơn là Tiền Thiền) đã xuất hiện ở Việt Nam từ thế kỷ 3, với Khang Tăng Hội, làm cơ sở cho sự tiếp nhận và phát triển Thiền tông về sau. Dầu sao, để giải quyết vấn đề này, chúng ta cần nghiên cứu sâu hơn nữa.

Khi xem xét sự phát triển các phái thiền Việt Nam, chúng ta không thể không liên hệ với sự phát triển của Thiền tông Trung Quốc, nhưng cũng từ sự so sánh đó, ta nhận ra những điểm khác biệt.

Nếu nhìn vào lịch sử tư tưởng Phật giáo Đại Thừa ở Ấn Độ, ta thấy rằng trường phái Madhyamika (Trung luận) của Nagarjuna, với luận thuyết về Không (*sunyatā*) đã tồn tại trước trường phái Yogacara của Asanga, với luận thuyết về Thức (*vijnāna*). Nhưng sự phát triển của Thiền tông Trung Quốc thì đi theo một trật tự ngược lại.

Từ Bồ Đề Đạt Ma đến Đạo Tín, tổ thứ tư của Thiền tông Trung Quốc, kinh điển được coi trọng là kinh "Lăng Già" (*Lankavatāra sūtra*). Như ta đều biết, kinh Lăng Già là kinh điển cơ bản của trường phái *Yogācāra*, tức trường phái Duy Thức ở Ấn Độ. Kinh "Lăng Già" phân tích rất tỉ mỉ các dạng của Thức. Nhưng cần chú ý là kinh "Lăng Già" ở Trung Quốc có hai bản dịch khác nhau: bản 4 quyển do Gunnabhadra dịch và bản 19 quyển do Bodhiruci dịch. Các nhà sư Thiền tông trước Huệ Năng đã dựa vào bản dịch kinh Lăng Già 4 quyển. Trong bản dịch này, Như Lai tạng tức Phật tính được đồng nhất với Thức tạng (hay A-lại-da thức, *Alayavijnāna*) tức Nhân tâm (bản dịch 10 quyển thì khác: *"Như Lai tạng thức bất tại A-lại-da thức"*. Đồng nhất Phật tính với Nhân tâm là một luận điểm cơ bản của Thiền tông.

Nhưng từ sư Hoàng Nhẫn, đặc biệt là từ sư Huệ Năng, Thiền tông Trung Quốc quay sang lấy kinh "Đại-

https://tieulun.hopto.org

bát-nhã ba-la-mật" (*Mahāprajnāpāramita-sūtra*) hay kinh Kim Cương (bản dịch thông dụng là của Kumarajiva) được dùng phổ biến hơn cả. Chúng ta cần chú ý rằng kinh "Bát Nhã" là kinh điển của trường phái Mādhyamika ở Ấn Độ. Trường phái này chẳng những phủ nhận sự tồn tại của vật chất mà còn phủ nhận cả sự tồn tại của ý thức. Theo *Nāgārjuna*, thế giới vốn là một sự trống rỗng không hư, được gọi là *sūnya*. Vì không sáng suốt (vô minh, *avidya*) mà thế giới đó hiện ra. Khi có sự xuất hiện của một trí tuệ siêu việt- *Prajnā* (được dịch âm là Bát Nhã và dịch nghĩa là Tuệ hay Trí) thì thế giới đó sẽ tan biến đi, thành không hư - *sūnya*. Chuyển từ Duy thức sang Trung luận, Thiền tông Huệ Năng đi sâu vào luận điểm Bát Nhã này. Từ đây các thiền sư trông chờ vào sự xuất hiện của một thứ Bát Nhã trực giác. Họ cho rằng khi ánh sáng của Bát Nhã vụt lóe lên thì chính là lúc con người giác ngộ, "kiến tính thành Phật". Vì Bát Nhã trực giác được chỉ xuất hiện một cách đột ngột, nên sự giác ngộ vụt đến trong phút chốc đó gọi là Đốn Ngộ. Và đã là Đốn Ngộ thì không cần giáo dục và học tập, nghĩa là không cần thuyết pháp, đọc kinh, thiền định. Thiền tông Huệ Năng chế diễu tọa thiền là vì lẽ đó. Từ đây, nội dung của Thiền không còn là thiền (hiểu theo nghĩa thiền định- *dhyana*) mà là Bát Nhã. Cái Bát Nhã thần bí này không thể dùng ngôn ngữ phân biệt mà chỉ ra được, đem lại được. Tư tưởng chống ngôn ngữ phân biệt đó được trình bày trong kinh "Lăng Già" khi bàn về Tâm. Khi Thiền tông đi sâu vào luận điểm Bát Nhã, việc chống đối các phương tiện ngôn ngữ văn tự càng được đẩy mạnh. Cái tên Vô Ngôn Thông (không nói mà hiểu) của nhà sư mở đầu một dòng Thiền Việt Nam chính là nảy sinh từ quan điểm ấy.

https://tieulun.hopto.org

Dòng Thiền Vô Ngôn Thông bắt đầu từ năm 820, như đã nói ở trên, thuộc giai đoạn sau Huệ Năng. Nếu đọc kỹ tiểu sử các nhà sư thuộc dòng Vô Ngôn Thông được ghi chép trong *"Thiền uyển tập anh"*, chúng ta sẽ nhận ra sự gần gũi giữa tư tưởng của dòng Thiền này với tư tưởng của Thiền Trung Quốc từ Huệ Năng về sau. Ở đây, tư tưởng Không và Bát Nhã lộ rất rõ. Lý Thái tông, một người của dòng Thiền này đã từng viết:

Bát Nhã chân vô tông

Nhân không, ngã diệc không.

(Bát Nhã quả đúng là không tông

Người -cái khách thể- là không, mà ta -cái chủ thể- cũng là không).

Bát Nhã thường được các nhà sư dòng thiền này ví với mặt trời hay mặt trăng chiếu sáng. Tinh thần hư vô cũng gặp trong thơ của Định Hương, Cứu Chỉ, Ngộ Ấn, Đạo Huệ...tức các nhà sư của dòng thiền này. Các nhà sư của dòng thiền này cũng đề cao pháp môn đốn ngộ. Kinh "Viên giác" là kinh nói về giáo lý Đốn Ngộ đã được nhiều nhà sư trong dòng Thiền này (như Viên Chiếu, Ngộ ấn, Tín Học, Tĩnh Lực...) đặc biệt chú ý.

Nhưng nếu tư tưởng của dòng Thiền Vô Ngôn Thông có những điểm gần gũi với Thiền Huệ Năng thì tư tưởng của phái Tì-Ni-Đa-Lưu-Chi ít liên hệ với Thiền Trung Quốc trước Huệ Năng. Đó là một điểm cần chú ý. Thiền tông trước Huệ Năng, như trên đã nói dựa vào kinh điển văn hệ Duy Thức. Tì-Ni-Đa-Lưu-Chi, tuy là đồ đệ Tăng Xán, có chịu ít nhiều ảnh hưởng tư tưởng Bát Nhã. Chính ông là người đã dịch kinh "Tượng đầu tinh xá" (*Gayāsirsa sūtra*) là một kinh thiền mang màu sắc văn

https://tieulun.hopto.org

hệ Bát Nhã. Tuy nhiên ở dòng thiền Tì-Ni-đa-Lưu-Chi, tư tưởng này không nổi rõ như ở dòng thiền Vô Ngôn Thông, mặc dầu một ít nhà sư như Thanh Biện đã chú ý đến kinh "Kim Cương".

Trong khi đó, một đặc điểm của dòng thiền Tì-Ni-Đa-Lưu-Chi là mang đậm màu sắc Mật giáo. Nếu ta đếm theo danh sách các nhà sư thuộc hai dòng thiền Tì-Ni-Đa-Lưu-Chi và Vô Ngôn Thông được chép trong *"Thiền uyển tập anh"* thì sẽ thấy các nhà sư phù thủy, kiểu Từ Đạo Hạnh, có mặt nhiều ở dòng Tì-Ni-Đa-Lưu-Chi và ít gặp hơn trong dòng Vô Ngôn Thông [1]. Có thể ngay Tì-Ni-Đa-Lưu-Chi đã chịu ảnh hưởng sâu sắc của Mật giáo. Mật tông được thành lập ở Trung Quốc vào thế kỷ 8, nhưng Mật giáo (tantrisme) thì đã hình thành ở Ấn Độ sớm hơn nhiều. Tì-Ni-Đa-Lưu-Chi hẳn đã chịu ảnh hưởng của thứ tôn giáo này từ Ấn Độ. Ông là người đã dịch bộ kinh "Đại Thừa phương quảng tổng trì" là một kinh Mật giáo.

Như vậy, Phật giáo Việt Nam có yếu tố Mật giáo trước khi Mật tông thành lập ở Trung Quốc.

Dòng Trúc Lâm thời Trần thành lập, đánh dấu một bước phát triển mới của Thiền Việt Nam. Về bản thể luận, Thiền Trúc Lâm cũng có một điểm xuất phát gần với phái Mãdhyamika. Ta hãy đọc những câu kệ của Tuệ Trung Thượng Sĩ:

Nhật nhật đối cảnh thì
Cảnh cảnh tòng tâm xuất

---

[1] Dòng Vô Ngôn Thông cũng có bốn nhà sư kiểu đó là Không Lộ, Giác Hải, Tĩnh Giới và Nguyên Học. Nhưng Không Lộ và Giác Hải thì chính *"Thiền Uyển tập anh"* lại cũng xếp vào dòng thiền Thảo Đường.

https://tieulun.hopto.org

Tâm cảnh bản lại vô,
Xứ xứ ba-la-mật.

Ý nghĩa bài kệ thật rõ ràng: Hàng ngày, ta đối diện với cảnh, tức thế giới hiện tượng. Tất cả thế giới hiện tượng đó đều từ tâm, từ ý thức mà sinh ra. Những cảnh vật chất cũng như tâm ý thức vốn đều là không có gì. Khắp mọi nơi đều là ba-la-mật. Ba-la-mật (*Pāramitā*) ở đấy phải được hiểu là Bát Nhã ba-la-mật (*Prajnā pāramitā*). Chỉ với Bát Nhã mới biết được tất cả hư không.

Trong bài phú Nôm *"Cư trần lạc đạo"*, Trần Nhân tông cũng nói rõ: *"Biết Chân Như, tin Bát Nhã, chớ có tìm Phật tổ Tây Đông"*. Nhưng nếu tâm đã là Không thì Phật là gì? Tuệ Trung trả lời rất thẳng: *"Tích vô Tâm, kim vô Phật"* (Xưa không tâm, nay không Phật). Nhưng khi tâm và cảnh đã hiện ra, ta và thế giới hiện tượng đã có thì Phật sẽ là gì? Hãy nghe Tuệ Trung trình bày trong *"Phật tâm ca"*:

"Vạn pháp chi tâm tức phật tâm
Phật tâm khước dữ ngã tâm hợp
Pháp nhĩ như nhiên hoàn cổ kim."

(Tâm của vạn pháp là tâm của Phật
Tâm của Phật lại phù hợp với tâm của ta,
Phép ấy vẫn tự nhiên như vậy từ xưa đến nay).

Ta có thể viết: Tâm vạn pháp = Tâm Phật = Tâm ta. Vạn pháp là chỉ thế giới hiện tượng quanh ta. Tâm của vạn pháp là cái lẽ biến chuyển của vạn vật, cái lẽ mà chính Tuệ Trung đã viết trong *"Phật tâm ca"*:

https://tieulun.hopto.org

"Xuân lai tự thị xuân hoa tiếu
Thu đáo vô phi thu thủy thâm"

(Xuân đến thì tự nhiên hoa xuân tươi nở; Thu sang ắt hẳn nước thu tràn đầy)...

Đưa tâm ta đến tâm của vạn pháp, tức là đến với luật tự nhiên, thì tức là thành *tâm Phật*. Như vậy, cái nguyên tắc cuối cùng mà Tuệ Trung rút ra là hãy sống theo quy luật tự nhiên thì mới là giác ngộ. Chính từ nguyên tắc sống theo quy luật tự nhiên mà Tuệ Trung đã bác bỏ việc giữ điều răn, kiêng ăn thịt. Sống theo quy luật tự nhiên nên không sợ quy luật và tìm được tự do. Các bài thơ "Sinh tử nhàn nhi dĩ" (sống chết nhàn mà thôi), "Phóng cuồng ngâm" của Tuệ Trung đều biểu hiện một tinh thần tự do như vậy. Cái tinh thần này của Tuệ Trung rất giống với quan điểm của Vạn Hạnh đầu đời Lý. Thiền Trúc Lâm cũng như Thiền của Vạn Hạnh, mang tính chất nhập thế rõ rệt. Khi kẻ thù xâm phạm Tổ quốc, các thiền gia đã lên ngựa, vung gươm cho *"non sông nghìn thủa vững âu vàng"*. Và không phải khi *"bốn biển đã yên, bụi đã lắng"*, họ mới trở lại chiếu thiền. Họ thiền trong cuộc sống hàng ngày. Tuệ Trung Thượng Sĩ đã phát biểu quan niệm thiền của mình trong hai câu thơ rất hay:

"Hành diệc thiền, tọa diệc thiền
Nhất đóa hồng lô hỏa lý liên."

(Đi cũng thiền, ngồi cũng thiền
Một đóa sen trong lửa lò hồng).

Như thế Phật giáo đầu thời Trần đã khắc phục khuynh hướng hư vô xuất thế đã bộc lộ khá rõ ở Phật

https://tieulun.hopto.org

giáo cuối đời Lý. Đồng thời, nó cũng gạt bỏ ảnh hưởng của Mật giáo. Có thể nghĩ rằng tinh thần dân tộc được nâng cao trong thế kỷ 13 đã thổi một luồng sinh khí mới cho Phật giáo.

Nhưng sang thế kỷ 14, Phật giáo Trúc Lâm với tổ thứ hai là Pháp Loa đã lại mang đậm màu sắc Mật giáo. Các nghi lễ Mật giáo như lễ Quán đỉnh (*abhiseka*) được dùng rộng rãi. Bản thân sư Pháp Loa cũng đã chú giải những kinh điển Mật giáo như *"Bát Nhã tâm kinh"*, *"Kim cương trường đà-la-ni"*. Năm 1318, Pháp Loa đã vâng chiếu của Trần Anh tông tìm nhà sư Ấn Độ tên là Ban-Để-Đa-Thất-Lợi để dịch quyển kinh Mật giáo có tên là *"Bạch tán cái thần chú"*.

Sau một thời kỳ suy thoái vào thế kỷ 15, Phật giáo bắt đầu hồi phục từ cuối thế kỷ 16 và phát triển qua các thế kỷ 17, 18. Nhưng về mặt tư tưởng, Phật giáo thời kỳ này biểu hiện một xu hướng hòa đồng mạnh mẽ với Nho giáo và Lão Trang. Thuyết "tam giáo đồng nguyên" được đề cao trong giai đoạn này. "Trúc Lâm tông chỉ nguyên thanh" của Ngô Thì Nhậm cũng là một thứ lý luận hỗn hợp như vậy. Thiền của Ngô Thì Nhậm đâu còn là Thiền Trúc Lâm. Cũng trong thời kỳ này, Phật giáo gắn liền với Đạo giáo, và lẽ tất nhiên, yếu tố Mật giáo của nó lại phát triển.

Như vậy, khi nghiên cứu Thiền Việt Nam, chúng ta phải thấy được những bước chuyển biến của nó. Nhưng những bước biến chuyển này lại luôn có mối quan hệ với sự biến chuyển của các yếu tố Mật giáo.

Nhưng chúng ta biết rằng tín ngưỡng Mật giáo rất gần gũi với tín ngưỡng dân gian mang tính cách phương thuật. Đọc *Thiền uyển tập anh*, chúng ta gặp một đoạn

https://tieulun.hopto.org

có ý nghĩa trong câu chuyện Thiền sư Ma Ha cuối thế kỷ 10 đầu thế kỷ 11: *"Sư vào châu Ái, đến trấn Sa Đăng. Tục dân ở đấy sùng quỷ thần mà cũng thích sát sinh. Sư khuyên dân ăn chay thì mọi người đều nói rằng: "Thiên thần của chúng tôi giáng phúc hay giáng họa, chúng tôi không dám trái". Sư nói: "Các người hãy bỏ điều ác mà làm điều thiện, nếu có xảy ra tai nạn gì, lão tăng này xin chịu cả". Một người nói: "Làng này có một người bị bệnh hủi đã lâu, thầy thuốc, ông đồng đều bó tay không chữa được. Nếu sư chữa khỏi, chúng tôi xin theo sư dạy". Sư bèn lấy nước phép phun vào người hủi, người ấy khỏi bệnh ngay"*. Câu chuyện này có mục đích đề cao đạo pháp của sư Ma Ha, nhưng qua đó chúng ta lại thấy rằng nhân dân chỉ tin theo Phật giáo khi tôn giáo này có đủ sức mạnh thay thế những thiên thần riêng của họ, hoặc tốt hơn, cùng với các thiên thần đã bảo vệ che chở cho họ. Vì sự phát triển của mình, Phật giáo Việt Nam phải và đã làm như thế. Mà trong các tông phái Phật giáo, không có bộ phận nào có đủ những bài kinh, bài chú để cầu mưa, cầu tạnh, chữa bệnh, trừ tà... như Mật tông. Thiền tông Việt Nam sử dụng các kinh điển và lễ nghi Mật giáo là vì vậy. Bằng cách đó, Phật giáo tiếp cận và tiếp nhận các tín ngưỡng dân gian.

Nhưng khi phát triển các yếu tố Mật giáo, Phật giáo Việt Nam gần gũi với Đạo giáo. Ở Việt Nam chưa bao giờ có xung đột giữa Đạo giáo và Phật giáo như ở Trung Quốc.

Nếu các yếu tố Mật giáo đáp ứng được đòi hỏi của nhân dân trong đời sống hàng ngày, mà việc thỏa mãn các đòi hỏi này vốn cần đến ma thuật, thì yếu tố Tịnh Độ lại cung cấp cho nhân dân một thiên đường mà họ khát vọng. Đó là cõi Tây phương cực lạc hấp dẫn hơn và cụ thể hơn Niết Bàn lặng lẽ và mơ hồ.

https://tieulun.hopto.org

Chúng ta chưa biết chắc yếu tố Tịnh Độ đã xuất hiện trong Phật giáo Việt Nam từ bao giờ. Chỉ biết rằng theo bi ký và sử biên niên thì từ thời Lý, việc thờ cúng Phật A-Di-Đà và Bồ Tát Quan Âm đã rất phổ biến. Tượng Phật A-Di-Đà bằng đá tạc năm 1057 vẫn còn đến ngày nay. Chúng ta biết rằng ở Trung Quốc, tên Phật A-Di-Đà mới xuất hiện từ thời Đường, từ thời Tùy về trước còn gọi là Phật Vô Lượng Thọ[1]. Có thể ảnh hưởng của Tịnh Độ, với Phật A-Di-Đà, đã vào Việt Nam từ thời Đường. Ngày nay, hầu như tất cả các chùa ở miền Bắc Việt Nam đều có tượng Di Đà tam tôn, tức bộ ba tượng A-Di-Đà, Quan Thế Âm và Đại Thế Chí. Câu niệm "Nam mô A-Di-Đà Phật" đã trở thành quen thuộc với tín đồ Phật giáo. Chính vấn đề niệm Phật đơn giản cũng thu hút được tầng lớp bình dân. Nhiều thiền sư cũng đã sử dụng phương pháp niệm Phật như Tĩnh Lực thời Lý hay Huyền Quang thời Trần.

Còn một điểm đáng chú ý là tín ngưỡng Tịnh Độ gắn liền với việc thờ Bồ Tát Quan Âm, là người tiếp dẫn chúng sinh sang cõi Tây phương cực lạc của Phật A Di Đà. Nhưng việc thờ Bồ Tát Quan Âm còn quyện lẫn với tín ngưỡng nữ thần của cư dân nông nghiệp. Quan Âm trở thành người che chở cho mọi gia đình, nữ thần bảo vệ bà mẹ trẻ em, và có thể được thờ phụng tách rời với tín ngưỡng A-Di-Đà. Phật A-Di-Đà thường được thờ ở chùa, nhưng Bồ Tát Quan Âm, mà người Việt Nam còn gọi là Phật Bà Quan Âm, lại có thể được thờ riêng trong nhà. Lai lịch của Phật Bà Quan Âm cũng được dân gian hóa và Việt Nam hóa.

Như vậy, khi nghiên cứu các yếu tố Mật giáo hay Tịnh Độ trong Phật giáo, chúng ta phải thấy rằng các

[1] Latika Lahiri: *The Pure land School and its infuence on Chinese society, in Mhesh Tiwary (ed.), Bodhi-rasmi*, New Delhi, 1984, p 47.

https://tieulun.hopto.org

tín ngưỡng cổ truyền là cơ sở cho sự tiếp nhận các yếu tố này, và cũng chính các tín ngưỡng đó đã làm biến dạng chúng.

Khi phân tích về mặt tư tưởng, chúng ta có thể tách rời ba yếu tố Thiền, Tịnh, Mật của Phật giáo Việt Nam, nhưng khi coi Phật giáo như một thực thể tôn giáo thì ba yếu tố này lại gắn chặt với nhau thành một hệ thống nhất. Thậm chí có khi ở cùng một nhà sư mà bài thơ này thì bộc lộ quan điểm Thiền, nghi lễ kia lại tỏ ra Mật và ông ta cũng luôn niệm tên Phật A-Di-Đà.

Nếu đặt Phật giáo trong bối cảnh giữa các hệ thống tôn giáo - tư tưởng khác ở Việt Nam như Nho, Lão Trang và Đạo giáo, ta thấy thiền thường xích lại gần Nho, Lão, còn Mật và Tịnh lại gần với Đạo giáo.

Nhiều nhà Nho Việt Nam chịu ảnh hưởng Thiền. Chẳng hạn, ta thấy tư tưởng Thiền ở Nguyễn Du khá sâu sắc khi ông viết:

"Ngã độc Kim cương thiên biến linh
Kỳ trung áo chỉ đa bất minh
Cập đáo phân kinh thạch đài hạ,
Tài tri vô tự thị chân kinh"

(Ta đọc kinh Kim cương hơn nghìn lần,

Những ý chỉ sâu kín trong đó có nhiều chỗ ta không hiểu rõ.

Mãi đến khi đến dưới đài đá chia kinh này,

Mới biết rằng kinh không có chữ là chân kinh) [1].

[1] Trong bài *"Lương Chiêu Minh thái tử phân kinh thạch đài"* (Đài đá chia kinh của thái tử Chiêu Minh đời Lương).

https://tieulun.hopto.org

Trong khi đó, phần lớn tín đồ Phật giáo ở tầng lớp dưới lại nghiêng về Mật và Tịnh.

Khi phân tích ba yếu tố Thiền, Tịnh, Mật, không phải tôi cho rằng tư tưởng Phật giáo Việt Nam chỉ có ba yếu tố đó thôi. Tôi chỉ muốn xét ba yếu tố vốn được coi là của Phật giáo, nằm bên trong Phật giáo. Tất nhiên là Phật giáo Việt Nam, trong những thời kỳ lịch sử nhất định, còn tiếp thu những yếu tố bên ngoài nó. Nhưng nó không phải là điểm chú ý của bài viết này.

https://tieulun.hopto.org

VẤN ĐỀ VĂN BẢN HỌC CÁC TÁC PHẨM VĂN HỌC PHẬT GIÁO VIỆT NAM (*)

Tôi được ban biên tập Tạp chí Văn học đề nghị viết một vấn đề gì đó về tư tưởng biểu hiện trong các tác phẩm văn học Phật giáo Việt Nam. Điều đó làm tôi vô cùng bối rối.

Vì là một người làm sử, tôi không thể không chú ý đến độ tin cậy của các nguồn tài liệu mà mình dựa vào. Nhưng càng khảo sát các nguồn tài liệu tác phẩm Phật giáo Việt Nam, tôi càng thấy có nhiều nghi vấn. Mà không có những nghiên cứu nghiêm túc về văn bản thì làm sao có thể nói đến tư tưởng, triết học và văn học? Chẳng hạn, xưa nay ta vẫn coi bài kệ này hay bài thơ kia là của một nhà sư nào đó, nhưng đến nay, ta thấy có khả năng đó là tác phẩm của người khác, thì làm sao còn có thể nói chắc về tư tưởng và văn chương của nhà sư ấy nữa, thậm chí của thời đại ấy nữa!

Mới đây thôi, có người dịch *Lý hoặc luận* của Mâu Tử coi đó là *"bông hoa đầu mùa của Phật giáo Luy Lâu"*,

(*) Đã in trong *tạp chí Văn học số 4/1992.*

https://tieulun.hopto.org

đã mở đầu bản dịch của mình với một dòng đơn giản: "Lý hoặc luận *là tác phẩm của Mâu Bác, người Giao Châu, sống vào khoảng cuối thế kỷ 2, đầu thế kỷ 3 sau Công nguyên*"[1]. Với một câu đó, người đọc tưởng chừng đâu niên đại và tác giả của *Lý hoặc luận* thế là không còn vấn đề gì. Nhưng thực ra, quanh tác phẩm của Phật giáo quan trọng này, đã có cuộc tranh luận kéo dài hơn bốn trăm năm mà vẫn chưa kết thúc, nếu ta kể từ ngày Hồ Ứng Lân (sinh năm 1551) nêu ra trong tác phẩm *Tứ bộ chính ngụy* của mình ý kiến cho rằng *Lý hoặc luận* là một tác phẩm ngụy tạo, do một tác giả thời Lục triều, Tấn hoặc Tống. Lương Khải Siêu cũng cho rằng *Lý hoặc luận* là một tác phẩm do người Đông Tấn hay Lưu Tống làm giả[2]. Dư Gia Tích lại cho là tác phẩm này hình thành vào giữa đời Ngô thời Tam Quốc [3]. Trong khi đó, học giả Nhật Bản, Tokiwa Daijo đã đưa ra giả thuyết *Lý hoặc luận* là do nhà sư Huệ Thông làm giả khoảng năm 426-478 [4]. Năm 1952, trong một công trình khá công phu, *Nghiên cứu Mâu Tử*, Fucui Kojun, một nhà nghiên cứu người Nhật khác tuy cực lực bác lại thuyết của Tôkiwa, nhưng lại đi đến kết luận là tác phẩm này được viết vào khoảng năm 251[5].

---

[1] Trần Nghĩa: *Lý hoặc luận, bông hoa đầu mùa của Phật giáo Luy Lâu*, Tạp chí Hán Nôm, số 1-1991, tr.85.

[2] Lương Khải Siêu: Mâu Tử - *Lý hoặc luận* biện ngụy, phụ lục 3 của *Phật giáo chi sơ du nhập*, Âm Băng Thất hợp tập chuyên tập, sách 14.

[3] Dư Gia Tích: Mâu Tử, *Lý hoặc luận* kiểm thảo, *Yên Kinh học báo*, số 20 tháng 12 năm 1935.

[4] Tokiwa Daijo: *Kan Min guhosetsu no kenkyu* (Nghiên cứu việc cầu pháp thời Hán Minh đế), Toyogakuho q.10, số 1-1910, tr.1-49. Cũng xem Tokiwa Daijo: *Shina ni okeru Bukkyo to Jùkyò* (Phật giáo với Nho giáo và Đạo giáo ở Trung Quốc), Tokyo, 1937, tr 89-100.

[5] Fukui Kojun, *Mushi no kenkyu* (Nghiên cứu về Mâu Tử) trong *Dòkyò no kiso teki kenkyu* (Nghiên cứu cơ sở của đạo giáo), Tokyo, 1952, tr 327-435.

https://tieulun.hopto.org

Thực ra thì từ rất sớm, Henry Maspéro [1] đã nhận ra những dòng viết về cuộc đời của Phật trong *Lý hoặc luận* là giống đến mức kỳ lạ với đoạn trong *Thái tử thụy ứng bản khởi kinh*, mà kinh này chỉ được dịch ở Trung Quốc trong khoảng 222-229, trong khi, theo phần mở đầu *Lý hoặc luận*, không sự kiện nào xảy ra muộn hơn năm 195. Mọi người biết rằng *Lý hoặc luận* lần đầu tiên được nhắc đến là trong sách *Pháp luận* của Lục Trừng (425-494), một thư mục được soạn vào năm 465. Mọi nghi ngờ do đó mà nảy sinh.

Gần đây hơn, E. Zurcher, tác giả quyển *Cuộc chinh phục của Phật giáo ở Trung Quốc* lại đưa thêm những chứng cứ mới để nói rằng *Lý hoặc luận* không thể sớm hơn thế kỷ 3. Chẳng hạn ông tìm thấy trong phần 5 của sách này dấu vết của các kinh kiểu Vaipulya với bản dịch xưa nhất ở Trung Quốc là Paricavimsatisahasrika mà theo ông, văn bản xưa nhất ở Trung Quốc là trong *Lục độ tập kinh*, được dịch khoảng giữa các năm 247-280...Theo E. Zurcher, *Lý hoặc luận* đã ra đời vào khoảng giữa thế kỷ 5.[2]

Tôi sẽ trở lại vấn đề *Lý hoặc luận* trong dịp khác. Ở đây, tôi chỉ muốn nói rằng khi mở lịch sử Phật giáo Việt Nam, ta đã gặp ngay "bông hoa đầu mùa" với cái cuống "văn bản" đầy gai góc.

Thế rồi, khi nghiên cứu văn học Phật giáo Việt Nam, từ thế kỷ 6 đến thế kỷ 13, các học giả đều dựa vào một

---

[1] H. Maspéro, *Le songe et l'ambassde de l'empereur Minh, étude critique des sources* (Giấc mơ và sứ bộ của Hán Minh đế. Nghiên cứu phê phán các nguồn sử liệu), B.E.F.E.O tập X, 1910, p 95-130.

[2] E. Zurcher: *The Buddhist Conques of China* (Cuộc chinh phục của Phật giáo tại Trung Quốc). Leiden.E.J.Brill, 1972, tr 13-15.

https://tieulun.hopto.org

tác phẩm quan trọng là *Thiền uyển tập anh*, quyển sách nói về các nhà sư thuộc hai phái Thiền từ Trung Quốc du nhập vào Việt Nam là Tì-Ni-Đa-Lưu-Chi và Vô Ngôn Thông. Xen vào tiểu truyện các nhà sư này là những bài kệ, bài thơ, những lời phát biểu, hay những đoạn đối thoại về đạo Thiền. Có thể nói đây là quyển sách duy nhất còn lại ngày nay chứa đựng nhiều tác phẩm văn học Phật giáo trong giai đoạn nói trên.

Ai cũng biết là bản *Thiền uyển tập anh* sớm nhất mà ta có trong tay là bản in vào năm Vĩnh Thuận thứ 11 (1715). Nhưng có thể chấp nhận ý kiến cho rằng văn bản *Thiền uyển tập anh* đó được xác định từ thời Trần. Trong văn bản còn giữ nhiều chữ húy thời Trần. Lê Quý Đôn và Phan Huy Chú đều ghi là *Thiền uyển tập anh* do người đời Trần soạn. Tuy nhiên cũng đã có nhiều nhà nghiên cứu cố gắng làm sáng tỏ nguồn gốc văn bản *Thiền uyển tập anh*, coi sách này là một tác phẩm đã hình thành qua nhiều giai đoạn, do nhiều tác giả, như từ các sư Thông Biện và Biện Tài, với sách *Chiếu đối lục* (hay *Chiếu đối bản*) đến sư Thường Chiếu với sách *Nam tông tự pháp đồ*... Nhưng ai là tác giả cuối cùng và chính thức của *Thiền uyển tập anh* với văn bản như hiện thấy thì chưa thể biết được. Hoàng Xuân Hãn đoán là Ân Không [1]. Lê Mạnh Thát cho là Kim Sơn [2]. Nhưng đó chỉ đều là giả thuyết. Điều đáng quan tâm đối với những người nghiên cứu văn học hay tư tưởng là tính xác thực của các bài thơ, bài kệ và các đoạn đối thoại về giáo lý

---

[1] Hoàng Xuân Hãn: *Văn Nôm và chữ Nôm đời Trần- Lê*, Tập san Khoa học xã hội số 7, tháng 10-1980, tr 106.

[2] Lê Mạnh Thát: *Thiền uyển tập anh*. Tu thư Phật học Vạn Hạnh, Tp. Hồ Chí Minh, 1976, tr 35-42.

https://tieulun.hopto.org

Phật trong *Thiền uyển tập anh*. Vì thế mà chúng ta cần đi sâu hơn vào việc phân tích văn bản.

Thực ra, về vấn đề văn bản, ngay người soạn hay biên tập *Thiền uyển tập anh* cũng đã lưu ý chúng ta một số điều quan trọng, nhưng đáng tiếc là ít ai chú ý đến.

Trong *Thiền uyển tập anh*, ở cuối truyện Thiền sư Tịnh Không (1091-1170) có một dòng chú thích: "*Lời đối đáp cơ duyên trong truyện này so với truyện Hòa thượng Giáp Sơn trong sách* Truyền đăng *có phần nào giống nhau. Xét sách* Liệt tổ *của Huệ Nhật thấy chép khác nhưng không dám cải chính*" [1].

Ở cuối truyện Thiền sư Nguyện Học (?-1181) cũng có một dòng chú thích: "*nguyên chú: Truyện này, giữa bản lưu truyền lâu nay và truyện Huệ Tư trong sách* Truyền đăng *hơi giống nhau. Nay theo như sách* Liệt tổ yếu ngữ *của Huệ Nhật đã chép*" [2].

Hai dòng chú thích này báo cho chúng ta biết rằng trong khi biên soạn *Thiền uyển tập anh*, tác giả đã tham khảo một tác phẩm là *Liệt tổ yếu ngữ* của Huệ Nhật. Đến nay, chúng ta không biết gì về sách này và tác giả của nó. Nhưng điều quan trọng hơn, là chính người biên soạn *Thiền uyển tập anh* đó cho chúng ta biết rằng truyện Tịnh Không và truyện Nguyện Học có những điểm giống với truyện Giáp Sơn và truyện Huệ Tư được chép trong sách *Truyền đăng*.

---

[89] Có thể xem bản dịch *Thiền uyển tập anh* của Ngô Đức Thọ, Nguyễn Thúy Nga. Phân viện nghiên cứu Phật học và nxb.Văn học, Hà Nội, 1990, tr 1920.

[90] *Bản dịch trên, tr 143.*

https://tieulun.hopto.org

Ai nghiên cứu lịch sử Phật giáo Trung Quốc cũng biết rằng Huệ Tư (514-577) và Giáp Sơn (805-881) là hai nhà sư nổi tiếng, và tiểu sử của họ được chép trong *Cảnh Đức truyền đăng lục*. Như vậy, có thể biết sách *Truyền đăng* mà *Thiền uyển tập anh* nhắc đến là *Cảnh Đức truyền đăng lục*. Tác phẩm này do nhà sư Đạo Nguyên đời Tống biên soạn vào năm 1004 (niên hiệu Cảnh Đức năm thứ nhất), gồm 30 quyển, nói về năm phái, 52 đời truyền thừa của Thiền tông Trung Quốc, chép 7101 truyện các Thiền sư.

Được gợi ý từ lời chú thích trong *Thiền uyển tập anh*, chúng ta thử so sánh truyện Thiền sư Giáp Sơn ở Trung Quốc với truyện Thiền sư Tịnh Không ở Việt Nam. Tôi dịch lại ở đây một đoạn của truyện sư Giáp Sơn chép trong *Cảnh Đức truyền đăng lục*: *"Thiền sư Giáp Sơn Thiện Hội ở Lễ Châu, người quê ở Hiện Đình, Quảng Châu. Sư họ Liêu, 9 tuổi xuất gia ở Lang Nha Sơn, Đàm Châu. Năm ấy thụ giới. Sau, sư đi Giang Lăng, học tập kinh luận (...). Khi mới đến Kinh Khẩu, một hôm Đạo Ngộ chống gậy đến, gặp sư đang lên nhà giảng. Tăng hỏi "Thế nào là pháp thân?". Sư nói: "Pháp thân không hình". Hỏi: "Thế nào là pháp nhãn?". Sư nói: "Pháp nhãn không vết". Sư lại hỏi: "Trước mắt không có pháp ý, ý tại trước mắt. Không phải pháp ở trước mắt. Pháp là cái tai mắt không đến được". Đạo Ngộ liền cười. Sư sinh nghi, hỏi Ngộ: "Cười cái gì?". Ngộ nói: "Người xuất thế như hòa thượng mà chưa từng có thầy. Hãy đến Chế Trung, huyện Hoa Đình, tham học hòa thượng Thuyền Tử". Sư hỏi: "Đến tìm ông ta có được không?". Đạo Ngộ nói: "Ông thầy đó trên không tấm ngói che đầu, dưới không mảnh đất cắm dùi". Sư bèn đổi y phục, đi thẳng đến Hoa Đình"* [1].

[1] *Cảnh Đức truyền đăng lục* q.15, bản trong *Đại chính tân tu Đại tạng kinh*, q.51, tr 323-324.

https://tieulun.hopto.org

Rõ ràng đoạn đối thoại trên đây giống gần sát từng chữ với đoạn đối thoại giữa Thiền sư Tịnh Không và một vị tăng trong *Thiền uyển tập anh* [1].

Thiền sư Giác Sơn có một bài tụng:

Minh minh vô ngộ pháp
Ngộ pháp khước mê nhân
Trường thư lưỡng cước thụy
Vô ngụy diệc vô chân [2]

(Sáng suốt thì không ngộ pháp
Ngộ pháp tức là người mê
Duỗi dài hai chân mà ngủ
Không có giả cũng không có thực)

Thử so bài tụng của Giác Sơn với bài kệ của Tịnh Không trong *Thiền uyển tập anh:*

Trí nhân vô ngộ đạo
Ngộ đạo tức ngu nhân
Thân cước cao ngoạ khách
Hề thức ngụy kiêm chân

(Người trí thì không ngộ đạo
Ngộ đạo tức là người ngu
Làm kẻ nằm khểnh duỗi chân
Không cần biết giả và thực)

---

[1] Có thể xem bản dịch của Ngô Đức Thọ và Nguyễn Thuý Nga, đã dẫn, tr 116-117.

[2] *Cảnh Đức truyền đăng lục*, đã dẫn, tr 324.

https://tieulun.hopto.org

Hai bài này thật gần gũi nhau về nội dung. Câu chữ cũng chỉ thay đổi chút ít: "ngộ pháp" và "ngộ đạo", "mê nhân" và "ngu nhân"...

Bây giờ, ta lại theo chú thích trong *Thiền uyển tập anh* mà so sánh truyện Thiền sư Nguyện Học Việt Nam với Thiền sư Huệ Tư Trung Quốc.

Trong truyện Thiền sư Huệ Tư ở Hành Nhạc (hay Nam Nhạc) chép trong *Cảnh Đức truyền đăng lục* [1], có đoạn sau đây đáng chú ý:

Sư nói với chúng tăng rằng:

Đạo nguyên bất viễn,
Tính hải phi dao
Đản hướng kỷ cầu
Mạc tòng tha mịch,
Mịch tất bất đắc
Đắc diệc phi chân.

(Nguồn của đạo không xa,
Biển của tính cũng không xa
Chỉ nên hướng vào mình mà tìm
Chứ đừng tìm ở chỗ khác
Có tìm cũng không được,
Có được cũng không phải là chân thực).

Có bài kệ rằng:

Đốn ngộ tâm nguyên khai bảo tạng
ẩn hiện linh thông hiện chân tướng

[1] *Cảnh Đức truyền đăng lục* q.15, bản trong *Đại Chính tân tu Đại Tạng kinh*, q.51, tr 431.

https://tieulun.hopto.org

Độc hành độc tọa thường nguy nguy
Bách ức hóa thân vô số lượng
Túng hợp bức tác mãn hư không
Khán thời bất kiến vi trần tướng
Khả tiếu vật hề vô tỉ huống,
Khẩu thổ minh châu quang hoảng hoảng
Tầm thường kiến thuyết bất tư nghì
Nhất ngữ tiêu danh ngôn hạ đáng.
(Đốn ngộ được nguồn tâm, mở được kho báu
Đi một mình, ngồi một mình, vẫn ở nơi cao chon von
Trăm ức hóa thân không đếm xiết
Tuy rằng nghênh đầy ở hư không,
Nhưng lúc xem thì chẳng thấy được tướng nhỏ như hạt bụi
Đáng cười là chẳng có vật nào so sánh được,
Miệng nhả ra ngọc minh châu sáng ngời ngời
Thường ngày thấy nói không nghĩ nghì
Một lời nêu danh nói cho thỏa đáng).

Còn trong *Thiền uyển tập anh*, ta gặp đoạn nói với chúng tăng của sư Nguyện Học:

Đạo vô ảnh tượng
Xuc mục phi dao
Tự phản suy cầu
Mục cầu tha đắc
Tùng nhiên cầu đắc
Đắc tức bất chân

https://tieulun.hoptoong

Thiết sử đắc chân
Chân thi hà vật?
(Đạo không có hình ảnh
Đập vào mắt chứ không xa
Phải tự quay lại tìm ở ta
Chứ đừng tìm ở nơi khác
Dẫu có tìm được
Thì cái được đó không phải là "chân"
Mà nếu được là "chân"
Thì "chân" là vật gì?)

Nguyện Học cũng có bài kệ:

Liễu ngộ thân tâm khai tuệ nhãn,
Biến hóa linh thông hiện thực tướng
Hành, trụ, toạ, ngoạ độc trác nhiên,
Ứng hiện hóa thân bất khả lượng
Tuy nhiên sung tắc biến hư không
Quan lai bất kiến như hữu tướng
Thế gian vô vật khả tỉ huống
Trường hiện linh quang minh lãng lãng
Thường thường diễn thuyết bất tư nghì
Vô đắc nhất ngôn dĩ vi đáng.
(Giác ngộ được thân tâm, mở được mắt tuệ
Biến hóa linh thông hiện lên thực tướng.
Đi, đứng, nằm, ngồi riêng vẫn cao vút

https://tieulun.hopto.org

Hóa thân ứng hiện không thể lường được
Tuy rằng đầy chật cả hư không
Xem ra chẳng thấy có tướng gì cả
Trên thế gian không có vật nào có thể so sánh
Linh quang hiện ra chiếu sáng ngời ngời
Thường ngày diễn thuyết không nghĩ nghì
Không được một lời cho thoả đáng)[1].

Đúng là lời "thị chúng" cũng như bài kệ của Nguyện Học khá giống với lời "thị chúng" và bài kệ của Huệ Tư.

Trước đây, tôi đó có lần lưu ý rằng bài kệ của sư Nguyện Học gần gũi với bài kệ của sư Cứu Chỉ, sống cách Nguyện Học hơn một trăm năm về trước [2] và từng nghĩ rằng có lẽ Nguyện Học đã lặp lại tư tưởng của Cứu Chỉ. Nhưng giờ đây, sau khi đọc bài kệ của Huệ Tư, tôi ngờ rằng các bài kệ của Cứu Chỉ và Nguyện Học chỉ là những "dị bản" mà một ai đó đó cố ý tạo ra bằng cách thay đổi hoặc thêm bớt một số câu chữ bài kệ của Huệ Tư rồi đem gán cho hai nhà sư đời Lý. Không những Cứu Chỉ và Nguyện Học sống sau thời Huệ Tư, mà còn sống sau cả thời điểm quyển *Cảnh Đức truyền đăng lục* ra đời, tức năm 1004. Trường hợp bài kệ của Tịnh Không cũng như vậy, có lẽ là được sửa chữa từ bài tụng của Giáp Sơn. Rõ ràng *Cảnh Đức truyền đăng lục* đã có ảnh hưởng lớn đến việc biên soạn *Thiền uyển tập anh*. Ảnh

---

[1] Nguyễn Lang dịch câu này là: *Nhưng không lời diễn thuyết nào sánh được.* Hai chữ "Vụ đắc" (*Việt Nam phật giáo sử luận*, q.1; Lá Bối, Sài Gòn, 1973 tr 168). Từ "Vụ đắc" không có trong bài kệ của Huệ Tư.

[2] *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1988, tr. 176.

https://tieulun.hopto.org

hưởng đó có thể là trực tiếp, có thể là gián tiếp qua *Liệt tổ yếu ngữ* của Huệ Nhật mà người soạn (hay những người soạn) *Thiền uyển tập anh* đã nhắc đến.

Trên đây, ta mới chỉ xét hai trường hợp mà chính *Thiền uyển tập anh* lưu ý. Còn ảnh hưởng của *Cảnh Đức truyền đăng lục* đến tác phẩm này thì có thể nhận ra ở nhiều chỗ khác. Tuy nhiên, việc đánh giá tính chất và mức độ ảnh hưởng này không phải lúc nào cũng dễ dàng.

Chẳng hạn, đọc truyện Thiền sư Duy Nghiễm (751-834) trong *Cảnh Đức truyền đăng lục*, ta gặp bài thơ của Thứ sử Lý Ngao nói về tiếng cười vang của nhà sư này khi ông đi kinh hành trên đỉnh núi:

Tuyển đắc u cư hiệp dã tình
Chung niên vô tống diệc vô nghinh
Hữu thời trực thướng cô phong đính
Nguyệt hạ phi vân tiếu nhất thanh.

(Chọn được nơi ở vắng vẻ thoả thú quê
Suốt năm không phải đưa ai mà cũng chẳng đón ai
Có lúc trèo lên thẳng đỉnh non côi
Dưới trăng, rẽ mây, cất một tiếng cười) [1].

Bài thơ này không thể không làm ta nhớ đến bài thơ của Thiền sư Dương Không Lộ (?-1119) trong *Thiền uyển tập anh:*

Tuyển đắc long xà địa khả cư
Dã tình chung nhật lạc vô dư

[1] *Cảnh Đức truyền đăng lục*, q.14, đã dẫn, tr 312.

https://tieulun.hopto.org

Hữu thời trực thướng cô phong đính
Trường khiếu nhất thanh hàn thái hư.

(Chọn được thế đất long xà có thể ở được
Tình quê suốt ngày vui không cùng
Có lúc trèo lên thẳng đỉnh non côi,
Kêu dài một tiếng lạnh cả cõi thái hư).

Hai bài thơ có vần khác nhau, nhưng có nhiều chữ giống nhau và đặc biệt là câu thứ ba giống hệt nhau. Tôi rất thích bài thơ của Không Lộ, nhất là câu cuối. Nhưng điều đó vẫn không ngăn được nỗi băn khoăn, với những câu hỏi: Không Lộ đã chịu ảnh hưởng của Lý Ngao, hay có người nào đó đã chữa bài thơ của Lý Ngao rồi gắn cho Không Lộ?

Dầu sao, dần dần chúng ta cũng nhận ra rằng việc làm biến đổi và tách bài thơ *Vịnh nga* của Lạc Tân Vương làm đôi rồi gắn vào lời đối đáp giữa Lý Giác và sư Pháp Thuận không còn là một trường hợp "vận dụng thơ cổ" đơn độc.

Về văn thơ Phật giáo từ thời Trần trở về sau, cũng lẫn lộn không ít tác phẩm Trung Quốc. Lê Mạnh Thát đó chỉ ra rằng bài thơ *Xuân nhật tức sự*, trước nay được coi là của nhà sư Huyền Quang, vị tổ thứ ba phái Trúc Lâm, thực ra là của Thiền sư Trung Quốc Ảo Đường Trung Nhân (?-1203) [1]. Theo những chỉ dẫn trong bài viết của Lê Mạnh Thát, tôi có tìm đọc các tài liệu Trung Quốc và thấy rằng ý kiến của ông ta hoàn toàn chính xác. Lê Mạnh Thát còn cho biết là trong bốn

[1] Lê Mạnh Thát: *Về tác giả bài thơ "Xuân nhật tức sự "*, Tạp chí Văn học, số 1, 1984, tr 164-167.

https://tieulun.hopto.org

mươi bài thơ mà Lê Quý Đôn coi là của Thiền sư Hương Hải (1628-1715) và chép lại trong *Kiến văn tiểu lục* thì có đến 32 bài là của các tác giả Trung Quốc đời Tống [1]. Trước Lê Mạnh Thát, Nguyễn Lang cũng chỉ ra hai bài thơ được coi là của Hương Hải nhưng thực ra một bài là của Thiền sư Trung Quốc Thanh Nguyên Hành Tư (660-740) và một bài thơ là của Thiền sư Trung Quốc Vĩnh Minh Diên Thọ (904-975) [2].

Việc khảo sát các tài liệu Trung Quốc để tìm ra những tác phẩm văn học Phật giáo không phải Việt Nam là rất cần thiết, nhưng công việc này đòi hỏi một thời gian không nhỏ.

Chúng ta cũng biết rằng gạn ra các tác phẩm từ ngoài lẫn vào cũng như các tác phẩm ngụy tạo chỉ là một phần của công việc văn bản học. Việc đối chiếu các bản sao, khôi phục lại bộ mặt đầu tiên của văn bản cũng là một công việc không kém phần nặng nhọc. Nhiều khi chỉ vì chép nhầm một chữ mà dẫn đến sự hiểu sai lớn. Chẳng hạn, bài văn bia chùa Linh Xứng do nhà sư Thích Pháp Bảo đời Lý soạn được công bố trong thơ văn Lý Trần, có mấy chữ "*thập phương cực quả*" được dịch là "*cực quả mười phương*" [3]. Nhưng tôi đã dò lại bài văn này trên tấm bia Linh Xứng hiện cất giữ tại Bảo tàng Lịch sử Việt Nam tại Hà Nội thì mấy chữ đó là "*thập lục cực quả*" (chữ *phương* là chép nhầm từ chữ *lục*), có nghĩa là "mười sáu cực quả", tức "mười sáu la hán". Điều

---

[1] Lê Mạnh Thát, đã dẫn, tr 164.

[2] Nguyễn Lang: *Việt Nam Phật giáo sử luận*, tập 2, Lá Bối, Paris, 1978, tr 133-134.

[3] *Thơ văn Lý - Trần*, tập 1, nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội 1977, tr 359 và 363.

https://tieulun.hopto.org

này cho ta biết trong một ngôi chùa thời Lý đã thờ mười sáu vị la hán. Chỉ chép nhầm một chữ mà ta mất đi một thông tin quan trọng.

Nhân đây, cần nói thêm là việc đính chính các bản sao bằng cách dựa vào các bi ký gốc là một công tác văn bản học cần thiết đối với nhiều tác phẩm Phật giáo hiện có. Ai cũng biết rằng sao chép thường dẫn đến những sai lầm, cho dù là không cố ý. Đó là chưa kể đến những sự biến đổi văn bản có ý thức. Cứ thử so những bi ký hiện có trên vách đá như bài thơ của Phạm Sư Mạnh ở hang Kính Chủ, bài *Linh Tế tháp ký* của Trương Hán Siêu ở núi Non Nước với những bản sao có trong các tuyển tập. Chúng ta sẽ dễ dàng tìm thấy những chữ đọc sai, bị sửa chữa hoặc bị cắt bỏ trong các bản sao. Đối với các tác phẩm Phật giáo có nguồn gốc bi ký cũng nên làm như vậy. Một trường hợp đáng lưu ý là *Tam tổ thực lục*. Sách này hiện có bản in sớm nhất năm 1765. Trong đó, theo lời tựa, truyện nhà sư Pháp Loa là *"lược sao bài bia cổ ở chùa Hương Hải"*. Bia chùa Hương Hải nói ở đây tức tấm bia có đầu đề *Đệ nhị đại tổ bi trùng tu sự tích ký*. Chùa Hương Hải (nay thuộc xã Ái Quốc, huyện Nam Thanh, tỉnh Hải Dương) đã bị quân Pháp phá năm 1949, tấm bia này đã được chuyển về chùa Văn Xá, cách chùa Hương Hải hơn 2 km. *Thơ văn Lý-Trần*, tập I, căn cứ vào lời ghi chú trong *Tam tổ thực lục*: *"Đại Trị Nhâm Dần điêu niên phả"* (năm Nhâm Dần niên hiệu Đại Trị (1362) khắc bản niên phả này), nên cho rằng bia được khắc lại năm Chính Hòa thứ năm (1685) và dựng lại vào năm Tự Đức thứ chín (1856) [1]. Sự thực không phải như

[1] *Thơ văn Lý - Trần*, Tập I, đã dẫn, tr 119-120.

https://tieulun.hopto.org

vậy. Mặt thứ tư của bia ghi rõ: "*Chính Hòa ngũ niên... Huệ Nghĩa nam tả, Liễu Chàng xã Nguyễn Tiến Tước thuyên. Tự Đức cửu niên... trùng thuyên*" (Chính Hòa năm thứ năm... Huệ Nghĩa nam viết, Nguyễn Tiến Tước người xã Liễu Chàng khắc. Tự Đức năm thứ chín...khắc lại). Như vậy là bia được khắc (chứ không phải là khắc lại) vào năm 1685, và được khắc lại (chứ không phải dựng lại) vào năm 1865. Căn cứ vào tấm bia hiện tại, ta biết việc "khắc lại" vào năm 1865 cũng không phải là khắc sâu lại những chữ bị mờ mà thực sự đó tạo ra một bản sao mới với những chữ huý thời Tự Đức. Và tất nhiên đó không phải là bài văn bia mà người soạn *Tam tổ thực lục* đã sao. Nhưng bài văn kia khắc năm 1685 cũng chỉ là bản sao. Hiện nay, chúng ta đã biết bản gốc của bản sao này là bài văn ở tấm bia tháp Viên Thông chùa Thanh Mai đời Trần, khắc xong năm Đại Trị thứ năm (1362), được phát hiện năm 1979 trên sườn núi Tam Ban, xã Hoàng Hoa Thám, huyện Chí Linh. Câu *"Đại Trị Nhâm Dần điêu niên phả"* là để nói về tấm bia này mà vào thời gian công bố *Thơ văn Lý - Trần* tập I (1977) giới khoa học chưa phát hiện ra nó. So sánh bài văn bia này với *Tam tổ thực lục*, chúng ta đính chính được nhiều chữ trong truyện Pháp Loa của sách này. Đặc biệt là trên tấm bia tháp Viên Thông, còn có những sơ đồ ghi những đồ đệ đắc pháp của Pháp Loa mà *Tam tổ thực lục* đã không vẽ lại.

Tất nhiên, không phải lúc nào chúng ta cũng may mắn tìm được bản gốc. Song một sự đối chiếu cẩn thận các bản sao, chú ý đi sâu phân tích văn bản học, cũng có thể giúp ích được rất nhiều cho việc khôi phục văn bản. Chẳng hạn, Hoàng Văn Lâu đã khôi phục bài ca của nhà sư Khuông Việt (933-1011) tiễn Lý Giác, sứ giả nhà Tống,

https://tieulun.hopto.org

bằng cách dựa vào điệu từ "*Nguyễn lang quy*" và các bản sao trong *Thiền uyển tập anh* và *Đại Việt sử ký toàn thư*[1]. Tôi nghĩ rằng việc làm này thật đáng hoan nghênh. Nếu ta không tin hẳn vào bản được khôi phục thì ít ra chúng ta cũng có căn cứ để nghi ngờ những chữ thừa, không hợp với điệu từ.

Dường như tôi đã nói quá dài mà vẫn chưa nói hết những điều muốn nói. Tóm lại, còn nhiều việc phải làm về văn bản các tác phẩm văn học Phật giáo Việt Nam. Tôi không có ý nói rằng phải làm xong công việc về văn bản mới có thể bàn đến văn chương và tư tưởng. Nhưng chắc không ai nghi ngờ rằng những nhận định về các mặt này chỉ có thể chính xác khi dựa trên những văn bản đáng tin cậy.

[1] Hoàng Văn Lâu: Về bài từ ở thế kỷ 10, trong *Một số vấn đề văn bản học Hán Nôm*, nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1983, tr 191-211.

https://tieulun.hoptoc.org

"XI VẪN" TRONG BÀI THƠ VỀ CHÙA MỘT CỘT CỦA NHÀ SƯ HUYỀN QUANG (*)

Vị tổ thứ ba của phái thiền Trúc Lâm thời Trần, ngài Huyền Quang, có một bài thơ rất hay về chùa Diên Hựu, tức chùa Một Cột, biểu hiện một triết lý thiền sâu sắc. Bài thơ đó đã được công bố nhiều nơi, ở đây tôi xin phép không nhắc lại, mà chỉ nói tới hai câu thứ ba và thứ tư, tả cảnh chùa:

Xi vẫn đảo miên phương kính lãnh,

Tháp quang song trĩ ngọc tiêm hàn.

鴟 吻 倒 眠 方 鏡 冷
塔 光 雙 峙 玉 尖 寒

Trong tập *Thơ văn Lý Trần* xuất bản gần đây, hai câu đó được dịch nghĩa như sau:

Bóng "xi vẫn" nằm ngủ ngược dưới mặt hồ như tấm gương vuông lạnh giá.

(*) Đã in trong *Nghiên cứu Phật học*, số 3/1991.

https://tieulun.hopto.org

Hai ngọn tháp đứng song song như ngón tay ngọc rét buốt.

Dịch như thế là được, không có vấn đề gì. Vấn đề là ở chỗ chú thích: "*Xi vẫn*" hoặc còn gọi là *xi vĩ*, là hình những con cú được chạm hoặc đắp nổi trên nóc đình, chùa. Ở chùa Một Cột ngày nay là hình con rồng. Do hiểu "*xi vẫn*" là hình con cú, Huệ Chi đã dịch hai câu trên trong bài thơ như sau:

In ngược hình chim, gương nước lạnh,

Sẵm đôi bóng tháp, ngón tiên hàn[1].

Mới đây, trong quyển *Những ngôi chùa danh tiếng*, khi viết về chùa Một Cột, Nguyễn Quảng Tuân đã chép lại bài thơ dịch của Huệ Chi và bình luận thêm như sau:

"Qua bài thơ chúng ta thấy tác giả tả cảnh chùa Diên Hựu với bóng *xi vẫn* (hình một loài chim) nằm ngủ in ngược xuống dưới mặt hồ trông như tấm gương vuông lạnh giá và với hai ngọn tháp đứng song song như ngón tay ngọc rét buốt". Ngày nay ao Bích Trì, cầu vồng và bảo tháp đã không còn. Và các con *xi vẫn* ở trên mái đã được thay thế bằng những con rồng"[2].

Có thật *xi vẫn* là hình chim cú, như Huệ Chi nói; hay hình một loài chim, như Nguyễn Quảng Tuân nói hay không?

Đúng là có một loài cú mèo mà tên Trung Quốc đọc theo âm Hán Việt là *xi hưu* (鴟鵂). Nhưng trong trường

---

[1] *Thơ văn Lý Trần*, Tập II, quyển Thượng, Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, Hà Nội.1989.tr.705.

[2] Nguyễn Quảng Tuân. *Những ngôi chùa danh tiếng*. Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam, Nhà xuất bản Trẻ, TP Hồ Chí Minh,1990,tr.18.

https://tieulun.hopto.org

hợp *xi vẫn* thì *xi* không phải là một loài chim, càng không phải là cú. Ai lại đắp hình chim cú lên nóc đình chùa! Xi (鴟) cũng có khi viết là (蚩) ở đây là một loài động vật ở biển, được nói đến trong truyền thuyết Trung Quốc. Về động vật truyền thuyết này, có sách nói đó là loài cá, có sách nói đó là loài thú. Sách *Loại yếu* chép: *"ở biển Đông có loài cá giống con xi, phun sóng tức mưa xuống, từ đời Đường về sau đắp tượng nó ở trên nóc nhà"*. Sách *Tô chí diễn nghĩa* chép: *"Xi là loài thú ở biển, vua Hán Vũ Đế xây điện Bá Lương cho xi vĩ là tinh của nước, có thể trừ được hoả tai, nên đặt hình tượng của nó ở trên điện"*. Trong khi đó, sách *Đường hội yếu* lại viết: *"Sau khi điện Bá Lương thời Hán bị hoả tai, có vu sư người Việt nói rằng trong biển có loài cá cuộn đuôi như con xi, đập vào sóng thì mưa xuống, bèn làm hình tượng của nó trên nóc nhà để làm điềm trừ lửa"*.

Như vậy, *xi* là loài động vật biển mà theo truyền thuyết, có thể gây ra mưa, nên người Trung Quốc đắp hình nó trên nóc nhà với ý nghĩa phòng ngừa hỏa hoạn.

Chú thích *Thơ văn Lý Trần* ghi rằng: *"Xi vẫn* hoặc còn gọi là xi vĩ. Thực ra xi vĩ (鴟尾) là hình đuôi con xi, còn xi vẫn (鴟吻) là hình miệng con *xi*. Tuy vậy, do thói quen, người ta thường gọi lẫn lộn *xi vẫn* với *xi vĩ*. Chẳng hạn, sách *Cựu Đường thư* của Lưu Tuân, người thời Ngũ Đại, chép năm Khai Nguyên thứ 14 (năm 726), có một trận gió lớn làm cho các *xi vẫn* trên của Đoan Môn rơi hết. Cũng sự kiện đó, trong *Tân Đường thư*, Âu Dương Tu đời Tống lại chép là các *xi vĩ* rơi hết.

Trong thực tế, sự biến chuyển từ hình *xi vĩ* đến hình *xi vẫn* là một quá trình khá dài trong lịch sử kiến trúc Trung Quốc. Vì chùa Một Cột thời Trần, theo ngài Huyền

https://tieulun.hopto.org

Quang, có hình *xi vẫn* trên mái, tôi nghĩ rằng chúng ta cũng nên biết đến sự ra đời và biến chuyển của *xi vẫn* trong kiến trúc Trung Quốc.

Như trên đã dẫn, một số sách có nói về hình *xi vĩ* (đuôi con xi) trên điện Bá Lương thời Hán, nhưng các nhà lịch sử kiến trúc Trung Quốc đã nghi ngờ về điều này. Họ cho rằng *xi vĩ* chỉ xuất hiện trên nóc các kiến trúc từ thời Tấn về sau mà chưa có ở thời Hán. Họ dựa vào câu chép trong sách *Bắc sử (Vũ Văn Khải truyện)*: *"Từ Tấn về trước chưa có* xi vĩ*"*, và câu chép trong *Tấn thư (An Đế kỷ)*: *"Tháng 6 năm Nghĩa Hy thứ nhất (năm 405) sét đánh vào* xi vĩ *ở nhà Thái miếu"*. Những câu này trong các bộ chính sử xác nhận sự xuất hiện của *xi vĩ* ở đời Tấn.

Dựa vào các di tích kiến trúc, đặc biệt là dựa vào các hình nhà trong các bích họa, các nhà lịch sử kiến trúc Trung Quốc đã phác họa được con đường phát triển của *xi vĩ* [1]. Đại thể từ thời Tấn đến Nam Bắc triều, hình *xi vĩ* còn khá đơn giản, chỉ là hai cái mấu cong ở hai đầu nóc nhà (xem hình 1). Đến đời Tùy, Đường, *xi vĩ* đã phát triển đến các hình thức đẹp, có dạng cao lớn, phía sau (tức phía trở ra hồi nhà) thường có hai hàng kỳ nổi lên. Còn phía trước, có những hình trang trí như những u tròn, được gọi là "bảo châu" (xem hình 2). Nhiều ngôi chùa cổ ở Nhật Bản còn giữ được kiểu *xi vĩ* đời Đường, mà người Nhật gọi là *shibi*. Tôi

[1] Về quá trình biến chuyển của *xi vĩ* và *xi vẫn*, có thể xem bài *"Trung Quốc cổ đại kiến trúc đích tích sức"* (Hình trang trí nóc nhà trong kiến trúc cổ đại Trung Quốc) của Kỳ Anh Đào, trong tạp chí *Văn vật* số 3, 1978, tr.62-70.

https://tieulun.hopto.org

đã có dịp xem các *shibi* như vậy ở chùa Horyu, Tosho, tại Nara, Nhật Bản.

Nhưng từ thời Trung Đường, hoặc cuối Đường, hình dạng *xi vĩ* có sự biến chuyển quan trọng. Phía sau của *xi vĩ* không thay đổi mấy nhưng phía trước dần dần trở thành miệng con thú đang há ra. Như thế là *xi vĩ* đã trở thành *xi vẫn*. Từ cuối Đường đến Tống, hình *xi vẫn* càng ngày càng đa dạng. Trong tấm đuôi ngược lên phía trên, thường có những dạng có vẩy, làm cho *xi vẫn* đã khá gần với hình rồng (xem hình 3 ở cuối bài). Trong *Doanh tạo pháp thức* của Lý Minh Trọng soạn năm 1100, có mục nói về *xi vĩ*, nhưng cũng đã đề cập đến *long vĩ* (đuôi rồng), mà thực chất là *long vẫn* (miệng rồng). Qua các đời Nguyên, Minh, Thanh, dần dần có những *long vẫn*, hay đúng ra là hình rồng, với các dạng thức hoàn thiện (xem hình 4). Đời Thanh, gọi chung *xi vẫn* hay *long vẫn* là *chính vẫn* hay *đại vẫn*.

Như vậy là chúng ta đã điểm qua lịch sử phát triển của *xi vĩ* và *xi vẫn*, một hình thức trang trí hai đầu nóc nhà, trong kiến trúc Trung Quốc.

Điều chúng ta quan tâm ở đây là hình thức trang trí nóc nhà đó ảnh hưởng đến kiến trúc hay không? Liệu bài thơ của ngài Huyền Quang có phải đã đưa ra một sự miêu tả hiện thực hay từ *xi vẫn* ở đây chỉ là một từ có sẵn mà tác giả mượn để chỉ các trang trí trên nóc nhà nói chung? Tôi nghiêng về ý kiến cho rằng trên nóc chùa Một Cột thời Trần thực đã có các hình *xi vẫn*. Các ảnh hưởng của kiến trúc Trung Quốc đến kiến trúc Việt Nam thời kỳ Lý Trần rõ ràng không thể phủ nhận. Ta có thể thấy được điều này qua các tháp hiện còn ảnh hưởng của kiến trúc Trung Quốc đến Việt Nam trong

https://tieulun.hopto.org

thời kỳ Lý Trần chỉ có thể là những ảnh hưởng của kiến trúc từ cuối Đường đến Tống Nguyên. Mà trong giai đoạn này của lịch sử kiến trúc cổ Trung Quốc, kiểu trang trí *xi vẫn* trong thơ Huyền Quang là hoàn toàn hợp lý. Điều đó có nghĩa là trên nóc chùa Một Cột thời Trần, có hình miệng con *xi* (*xi vẫn*) chứ không phải là hình đuôi con *xi* (*xi vĩ*) nữa. Mà đã là hình miệng con *xi* thì trên thực tế, rất gần với hình rồng. Phải chăng hình rồng có vảy thời Trần là có ảnh hưởng nào đó của *xi vẫn* thời Tống, Nguyên?

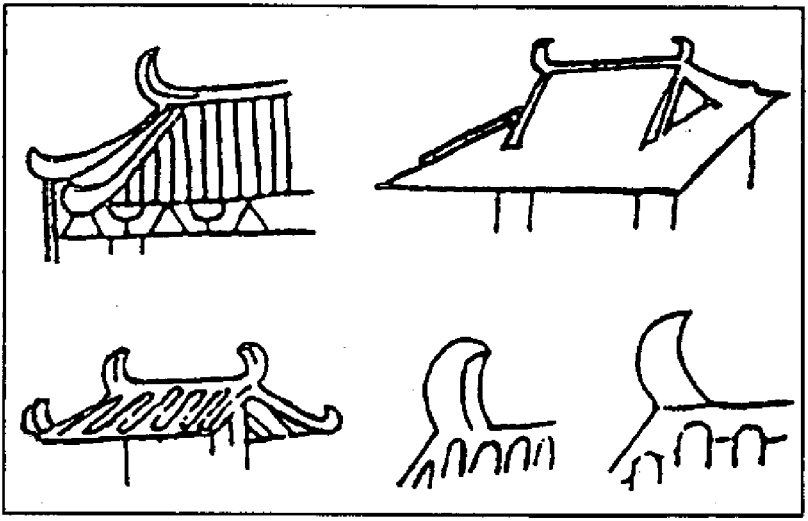
Một điều đáng suy nghĩ nữa là trên nóc chùa Một Cột thời Lý là đã có *xi vẫn* hay chưa? Chúng ta biết rằng chùa Một Cột thời Lý có quy mô to lớn hơn và khác với chùa Một Cột ngày nay. Quy mô đó có thể thấy qua những điều miêu tả trong *Đại Việt sử ký toàn thư* và trong văn bia tháp Sùng Thiện Diên Linh ở chùa Đọi, Hà Nam. *Đại Việt sử ký toàn thư* (Bản kỷ, quyển 3, tr.15a) chép: "*Mùa Thu, tháng Chín (năm Long Phù thứ năm, 1105), làm hai ngọn tháp chỏm trắng ở chùa Diên Hựu... Bấy giờ vua (Lý Nhân tông) cho chữa lại chùa Diên Hựu đẹp hơn cũ, đào hồ ở đài hoa sen, gọi là hồ Linh Chiểu. Ngoài hồ có hành lang chạm vẽ chạy chung quanh, ngoài hành lang lại đào hồ gọi là Bích Trì, đều bắc cầu vồng để đi qua. Trước sân chùa xây bảo tháp*". Bia tháp *Sùng Thiện Diên Linh* (dựng năm 1122) cũng có đoạn tương tự: "*Mở chùa Diên Hựu ở vườn Tây Cấm, dấu theo quy mô thủa trước, lo toan thánh ý ngày nay. Đào ao thơm Linh Chiểu, giữa ao chồi lên một cột đá, trên cột có một đoá hoa sen nghìn cánh xoè ra. Trên hoa dựng ngôi đền đỏ sẫm, trong đền đặt pho tượng sắc vàng. Ngoài ao có hành lang vẽ bao bọc. Ngoài hành lang lại đào ao Bích Trì, bắc cầu cong để đi lại. Ở sân trước cầu, hai bên tả hữu, xây tháp báu lưu ly*".

https://tieulun.hopto.org

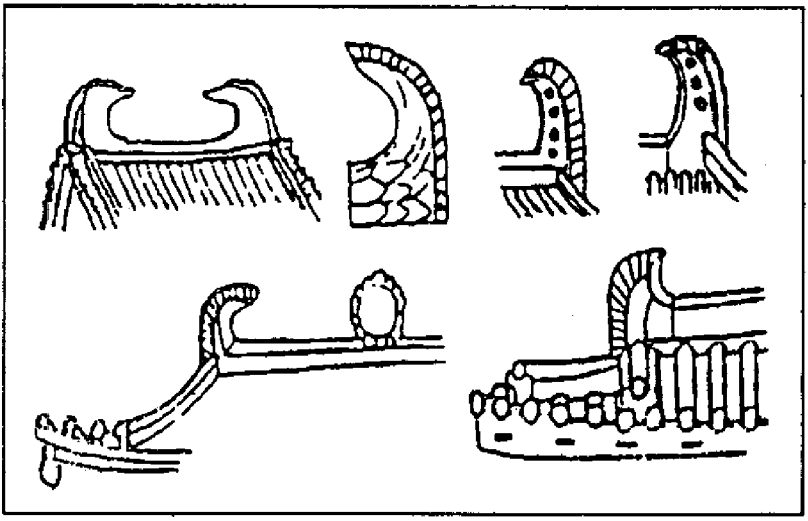
Như vậy là ở chùa Một Cột thời Lý, có hai ngôi tháp được xây dựng năm 1105. Trong thơ của Huyền Quang thời Trần có nói đến hai ngôi tháp, hẳn đó là những ngôi tháp có từ thời Lý. Có điều là ngôi chùa Một Cột thời Trần không còn là ngôi chùa thời Lý. *Đại Việt sử ký toàn thư* (Bản kỷ, q.5.tr.16b) chép: *"Năm Kỷ Dậu* (Thiên ứng Chính Bình thứ 18, 1249), *mùa Xuân, tháng Giêng, trùng tu chùa Diên Hựu, xuống chiếu vẫn làm ở nền cũ"*. Nói rằng chùa được trùng tu trên nền cũ, có nghĩa là ngôi chùa trước đó không còn nữa. Mà ngày xưa, trùng tu, tức xây dựng lại, không ai bắt buộc phải theo đúng hình mẫu cũ như công việc trùng tu di tích hiện nay. Do đó, chúng ta hoàn toàn không thể biết được những *xi vẫn* có trên ngôi chùa thời Trần đã tồn tại trên ngôi chùa thời Lý hay chưa. Nếu có, thì cũng là *xi vẫn*, đầu kiểu khác, chứ không thể là *xi vĩ*.

Viết bài này, tác giả không chỉ nhằm đính chính một chỗ hiểu sai trong bài thơ nổi tiếng về chùa Một Cột của ngài Huyền Quang, mà muốn gợi ra một số vấn đề về kiến trúc Phật giáo Lý Trần, một giai đoạn rực rỡ trong lịch sử kiến trúc Việt Nam.

https://tieulun.hopto.org



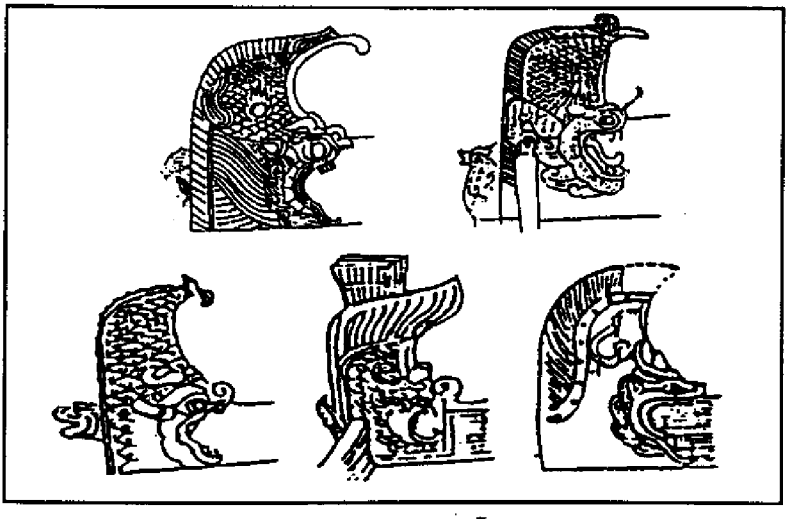
H.1 *Xi vĩ* thời Tấn – Nam Bắc triều



H.2 *Xi vĩ* thời Tùy - Đường

https://tieulun.hopto.org

H.3 *Xi vẫn*



H.4 *Long vẫn*

https://tieulun.hoptoi.com

CHÙA VUA
VÀ TÍN NGƯỠNG ĐẾ THÍCH

Chùa Vua ở khu chợ Giời, quận Hai Bà Trưng, Hà Nội. Ở chính giữa *thượng điện*, có tượng Đế Thích (mà ở đây thường gọi là Đế Thiên) bằng gỗ, ngồi trên ngai chạm rồng, sơn son thiếp vàng. Đế Thích đội mũ bình thiên, mặc long bào, tay phải cầm cành hoa, tay trái để trước ngực. Quyển thần tích trong chùa cũng ghi rõ là chùa thờ Đế Thích và chép chuyện Trương Ba đánh cờ với Đế Thích[1].

Nhưng Đế Thích là ai? Và vì sao một ngôi chùa lại thờ Đế Thích?

Đế Thích chính là vị thần cổ Ấn Độ- *Indra*. Indra là vị thần quan trọng của tín ngưỡng thời kỳ *Veda*, giữ nhiều chức năng như thần Mưa, thần Sấm sét. Đó là vua các vị thần. Vì thế, cái tên Indra thậm chí còn có nghĩa là "vua". Khi người ta gọi vị thần này là "Indra của các vị thần" (tiếng sanskrit là *Devānāmindra*) thì cũng có

---

[1] Xem Cao Xuân Phổ, *Dạo quanh chùa Vua*, *Những phát hiện mới về khảo cổ học năm 1976*, Viện Khảo cổ học, Hà Nội, 1976, tr. 359-362

https://tieulun.hopto.org

nghĩa là "vua của các vị thần". Hoặc khi người ta tôn xưng ai là "vua của các vua" thì cũng được gọi là "Indra của các vua" (*Rājānāmindra*). Người Trung Quốc dịch "vua của các vị thần" là "Thiên Đế ". Ở đây, "thiên" có nghĩa là "thần" (*deva*) chứ không phải là "trời". Ở Việt Nam, thường gọi "Thiên Đế" thành "Đế Thiên". Chùa Vua thờ Đế Thích, cũng gọi là Thiên Đế hay Đế Thiên, tức là thờ "vua các vị thần", cho nên ta hiểu vì sao gọi là chùa Vua.

Nhưng tại sao lại có tên Đế Thích ? Đó là vì trong các kinh *Veda* còn gọi vị thần này là *Śakra* (mà tiếng Ấn trung đại thì gọi là *Śakra*), có nghĩa là "Đấng Quyền lực", "Đấng Sức mạnh". Khi Phật giáo đưa Indra vào thần điện của mình, thì quen gọi vị thần này là *Śakra* hay *Śakka*. Người Trung Quốc phiên âm tên này là Thích-Ca hay Thích-Ca-Bà (phân biệt với tên Thích ca là tên Phật *Śakyamuni*). Tên gọi đầy đủ của vị thần này trong tiếng sanskrit là *Śakra Devānāmindra*, được dịch âm Trung Quốc là Thích-Ca Đề-Hoàn-Nhân-Đà-La (hay Thích-Ca Đề-Bà-Nhân-Đạt-La), đôi khi thu gọn thành Thích-Đề-Hoàn-Nhân. Đề-Hoàn-Nhân (*Devānāmindra*), thì như đã nói trên, có nghĩa là "thiên đế". Và vì vậy, Thích-Đề-Hoàn-Nhân chuyển thành Đế Thích Thiên hay Đế Thích.

Từ một vị thần cổ của Ấn Độ, Indra-Đế Thích được hấp thu vào thần điện Phật giáo. Indra-Đế Thích và *Brahmā*, vị thần tối cao của Bà-la-môn giáo, được gọi là Phạm Vương hay Phạm Thiên, đã trở thành hai vị vua thần bảo vệ Phật pháp trong Phật giáo. *"Không có gì đáng ngạc nhiên rằng Phật giáo lại hết sức chú ý khẳng định rằng cả hai vị thần lớn này, được Phật pháp soi*

https://tieulun.hopto.org

sáng đã trở thành hai thần sùng đạo và bảo vệ đạo với nhiệt tâm cao nhất của mình" [1]

Vì thế, trong thời kỳ sớm của Phật giáo ở Ấn Độ, đã thấy hình ảnh Indra và Brahma làm kẻ tùy tòng đứng hai bên đức Phật. Chẳng hạn, một phù điêu thời kỳ Gandhāra thế kỷ thứ 2 chạm hình Phật sơ sinh đang tắm, có Brahma đứng bên trái và Indra đứng bên phải, cùng dội nước xuống đầu chú bé bằng những chiếc bình mà họ giữ trong tay phải [2]. Khi Phật giáo tiếp tục lan truyền đến các nước phương Đông, thì quan niệm cũng như hình ảnh đó vẫn tiếp tục. Ở Trung Quốc hay ở Nhật Bản, người ta thường đặt tượng Indra-Đế Thích và Brahmā-Phạm Vương ở hai bên tượng đức Phật. Bernard Frank cho biết là ở Nhật Bản, từ sau khi Mật tông du nhập, thì tượng Đế Thích (người Nhật gọi là *Taishaku-ten*, Đế Thích Thiên) và tượng Phạm Vương (người Nhật gọi là *Bon-ten*, Phạm Thiên) thường mang y phục vương giả và đặt hai bên Phật Đại Nhật Như Lai (*Vairocana*, Tỳ-Lô-Già-Na), tức Phật tối cao của Mật giáo [3].

Trong nhiều chùa ở Việt Nam hiện nay, thường có tượng Đế Thích ở bên phải và tượng Phạm Thiên ở bên trái của tượng Thích Ca sơ sinh hay tượng Cửu Long (tức tượng Thích Ca sơ sinh với 9 con rồng phun nước tắm). Trong tín ngưỡng Việt Nam, Đế Thích và Phạm Vương được coi là chủ tể của thế giới Sa-Bà, nên khi Thích Ca

---

[1] Bernard Frank: *Những deva (thần) của truyền thống Phật giáo và xã hội Nhật Bản: trường hợp thí dụ Indra/ Taishaku-ten (Đế Thích Thiên), Nghiên cứu Phật học*, số 5 năm 1992, tr.44.

[2] Wilibad Kirfel: *Symbolik des Hinduisme und des Jainismus*, Stuttgat, 1974, hình 12.

[3] Bernard Frank, *đã dẫn*.

https://tieulun.hopto.org

chưa thành đạo, hai vị phải luôn ở bên cạnh để hộ trì. Vì là vua, nên trong các chùa, tượng hai vị này được tạc theo kiểu hoàng đế, mặc áo cổn, đội mũ miện, ngồi trên ngai.

Hiện nay, ta có thể theo dõi tục thờ Đế Thích cùng với Phạm Vương từ đời Lý. *Đại Việt sử ký toàn thư* [1] chép năm 1057 *"làm hai chùa Thiên Phúc và Thiên Thọ, đúc hai pho tượng Phạm Thiên và Đế Thích để thờ"*. Nhưng cũng từ thời Lý, ta thấy Đế Thích đã được thờ riêng, không phải lúc nào cũng gắn với việc thờ Phạm Vương. *Đại Việt sử ký toàn thư* [2] chép năm 1134, *"dựng hai chùa Thiên Ninh, Thiên Thành và tô tượng Đế Thích"*.

Có thể tín ngưỡng Đế Thích ở Việt Nam đã có trong thời Bắc thuộc. Một tài liệu đáng chú ý là tấm bia đề *Đại Tùy Cửu Chân quận Bảo An đạo tràng chi bi văn* ở xã Đông Minh, huyện Đông Sơn, tỉnh Thanh Hóa. Bia hiện nay đã được mang về Bảo tàng Lịch sử Việt Nam ở Hà Nội, ngoài những chữ tên bia và dòng niên đại, văn bia đã mòn hết chữ. Nhưng năm 1731, hào mục ở thôn có bia đã sao lại những dòng chữ bấy giờ còn đọc được trên bia. Năm 1842, rồi năm 1962, có những bản chuyển sao từ bản năm 1731. Một bản sao như vậy hiện giữ ở Viện Nghiên cứu Hán Nôm. Nhờ bản sao này, ta biết được văn bia có nhắc đến việc thờ Đế Thích. Bia được dựng năm Đại Nghiệp 14, tức năm 618, đời Tùy. Chúng ta biết rằng từ năm Đại Nghiệp 9 (613), Tùy Dạng đế đã xuống chiếu đổi các chùa (tự) thành "đạo tràng" [3]. Do đó ta thấy đạo tràng Bảo An ở quận Cửu Chân (Thanh Hóa) đời Tùy cũng là chùa Bảo An. Và chùa Bảo An có

[1] *Đại Việt sử ký toàn thư*, Bản kỷ, q.3, tr.2a.

[2] *Đại Việt sử ký toàn thư*, Bản kỷ, q.3, tr.38a.

[3] Theo *Phật tổ thống ký* của Chí Bàn, q.39.

https://tieulun.hopto.org

thờ Đế Thích. Như vậy, ít nhất tín ngưỡng Đế Thích đã tồn tại trong Phật giáo Việt Nam từ đầu thế kỷ thứ 7.

Tín ngưỡng Đế Thích ở Việt Nam đã trở thành một tín ngưỡng riêng biệt và kéo dài cho đến ngày nay. Hiện tượng thờ Đế Thích nhiều hơn Phạm Vương và độc lập với Phạm Vương cũng có ở một số nước khác như Triều Tiên, Nhật Bản. Bernard Frank đã có một bài viết rất công phu và sâu sắc về tín ngưỡng Đế Thích (*Taishaku-ten*) ở Nhật Bản [1]. Theo ông thì Đế Thích được thờ nhiều hơn vì ở gần con người hơn Phạm Thiên.

Như chúng ta biết, theo quan niệm Phật giáo, vũ trụ chia làm ba giới, gọi là Tam giới (*Trailoka*), gồm Dục giới (*Kāmadhātu*)-Sắc giới (*Rūpadhātu*)và Vô sắc giới (*Arūpadhātu*). Mỗi giới gồm nhiều tầng trời. Indra-Đế Thích ở tầng trời thứ hai, trên tầng của con người, trong Dục giới, tức thế giới còn chứa đầy ham muốn. Theo Phật giáo, Indra ở trên đỉnh núi Tu-Di (*Sumeru*), cùng với 32 vị thần dưới quyền. Các vị thần này chia thành 4 nhóm, mỗi nhóm 8 người, ở 4 phương, cùng với Indra ở giữa, cộng là 33 vị thần. Vì thế tầng trời này còn được gọi là "Tam thập tam thiên". "Thiên" ở đây có nghĩa là "thần" (*deva*) chứ không phải là "trời", nhiều người dịch "tam thập tam thiên" là "tầng trời thứ 33" là sai. Phải dịch là "tầng trời có 33 vị thần", tiếng Phạn là *Trayastrimśās*, Trung Quốc phiên âm là Đao-Lợi- Thiên hay Đát-Lê-Thiên. Như vậy, Đế Thích chỉ ở trên con người một tầng trời, trong khi đó bên trên còn bốn tầng trời nữa mới ra khỏi Dục giới. Còn Phạm Thiên-*Brahmā*, cũng theo Phật giáo, thì ở tận tầng trời thứ 3 trong 18

[1] Bernard Frank, *đã dẫn*.

https://tieulun.hopto.org

tầng trời của Sắc giới, tức thế giới còn hình sắc nhưng không còn dục vọng.

Bernard Frank, khi nói về trường hợp Nhật Bản, đã viết: *"Theo chừng mực mà tôi có thể biết chắc được thì trong nội địa nước Nhật, Brahmā không hề được thờ phụng riêng. Vị này đã không tự tách ra khỏi vai trò nhân vật trong một nhóm. Có thể như thế là vì như đã lưu ý trên đây, vị thần này có chỗ ở cách xa vô tận, bị cảm nhận như một tính chất quá ư trừu tượng để có thể trở thành đối tượng sùng kính gần gũi... Hoàn toàn ngược lại, và điều này tôi càng phát hiện ra càng làm tôi thêm ngạc nhiên, trên toàn bộ nước Nhật Bản có một số chùa dành riêng cho Indra và tại những ngôi chùa ấy, nhân cách của vị thần này, nếu có thể nói như vậy, đã tự giải phóng"* [1].

Điều này cũng hoàn toàn đúng với Việt Nam. Như đã nói ở trên, tục thờ Đế Thích đã có từ thời Bắc thuộc, và cũng được sử sách chép ở thời Lý và các thời sau. Trong *Vũ trung tùy bút*, Phạm Đình Hổ từng chép: *"Ta thường đi qua các ngả ở dọc đường, thấy các nhà dân gian trưng bày ra đàn chay kỳ đảo, bàn trên hết cúng Phật, bàn thứ hai cúng Đế Thích"*. Điều này chứng tỏ rằng tín ngưỡng Đế Thích đã khá phổ biến một thời trong dân gian.

Trở lại với chùa Vua, sách *Hà Nội tỉnh thần tích* chép về đền Đế Thích ở thôn Thịnh Yên, tổng Kim Liên, đó chính là chùa Vua hiện nay. Theo sách này, thần ở đây có tôn hiệu *"Tam thập tam thiên Đế Thích đế"*. Ở đây ta gặp lại cái tên *"tam thập tam thiên"*. Hà

[1] Bernard Frank, *đã dẫn*.

https://tieulun.hopto.org

Nội tỉnh thần tích có chép về lai lịch thần Đế Thích: Thần là con thánh phụ Tinh Đức đại vương và thánh mẫu Bảo Nguyệt Quang phu nhân. Năm 11 tuổi, thần nối ngôi làm vua trên trời. Bấy giờ ở phương Tây có Đại Càn Bà Vương muốn hãm hại Đế Thích, dự định mời thần đến chơi rồi sai yêu quái bắt thần bỏ vào vạc dầu. Nhưng Phật Quan Âm đã báo trước âm mưu của Đại Càn Bà Vương cho Đế Thích biết và trao cho thần một chiếc quạt. Phật Quan Âm đã hóa phép biến mình thành Đế Thích, chịu cho yêu quái bỏ vào vạc dầu. Đế Thích cầm quạt quạt ba cái thì lập tức có ba hòn núi lớn hiện ra. Bà Vương nghi ngờ, nuốt luôn cả ba hòn núi. Đế Thích phải chạy sang nước ta. Về sau, thần gặp những người phụ nữ xưng là tiên ở Bồng Lai, được lệnh đi tìm Đế Thích nhưng bị Đại Càn Bà Vương hãm hại, khoét mắt. Đế Thích về trời, tâu với Ngọc Hoàng trị tội Đại Càn Bà Vương, diệt trừ hổ báo và phá rừng Hữu Lũng, cứu các nàng tiên đưa về trời...

Truyền thuyết này còn ghi được dấu vết cuộc chiến đấu liên miên giữa Indra và quỷ dữ trong thần thoại ấn Độ. Một điều nữa cần chú ý là trong truyền thuyết trên cũng có bóng dáng những phụ nữ tái sinh ở cõi trời trong truyền thống Phật giáo Ấn Độ. Theo Phật giáo thì cõi trời 33 vị thần của Đế Thích là nơi các phụ nữ tái sinh. Đây cũng chính là nơi mà sau khi chết, hoàng hậu Māyā, mẹ đức Phật, sẽ tái sinh. Theo Bernard Frank, thì ở Nhật Bản, đây cũng là chỗ tái sinh nhân vật nữ đa tình và bi thảm trong câu chuyện Dôjôji [1].

Không phải chỉ có chùa Vua ở Hà Nội mới thờ Đế Thích. Sách *Đại Nam nhất thống chí* chép về tỉnh Hưng

[116] Bernard Frank, *đã dẫn*.

https://tieulun.hopto.org

Yên: *"Chùa Đế Thích ở huyện Thiên Thi. Tục truyền, ngày mồng Chín tháng Giêng là ngày Đế Thích đản sinh. Hôm ấy trai gái mang hương hoa đến chùa cầu đảo, kẻ đi người lại lũ lượt, thường được linh ứng, là chùa thiêng nhất trong huyện."* Các sách khác như *Hưng Yên tỉnh nhất thống*, *Bắc thành dư địa chí lục* lại gọi chùa này là quán Đế Thích, ở xã La Chàng, huyện Thiên Thi. Các sách này còn chép rằng: Tương truyền có hai người con gái xinh đẹp ở xã bên cạnh vào dâng hương trong quán rồi không thấy ra. Người ta cho rằng hai nàng ấy đã được đón lên trời làm đế phi. Ở đây, chúng ta cũng gặp dấu vết truyền thuyết những người phụ nữ tái sinh ở cõi trời Đế Thích.

Chỉ có một chi tiết không thấy B. Frank nói về Đế Thích ở Nhật Bản là tài đánh cờ của vị thần này. Truyền thuyết phổ biến nhất ở Việt Nam gắn liền với điểm này là câu chuyện *"hồn Trương Ba, da hàng thịt"* kể về Trương Ba, một người cao cờ, sau khi chết được Đế Thích giúp nhập hồn vào một người hàng thịt. Lê Quý Đôn chỉ chép rằng Đế Thích giúp Trương Ba sống lại, không nói đến chuyện nhập hồn vào người hàng thịt. Lê Quý Đôn cho biết rằng ông đã chép lại chuyện này từ tấm bia của Hoàng Đình Ái dựng ở đền Đế Thích ở xã Liêu Hạ, huyện Đường Hào, năm Hoằng Định thứ 6 (1605). Như vậy là ở Hưng Yên có đến mấy nơi thờ Đế Thích.

Thần tích ở chùa Vua được chép trong *Hà Nội tỉnh thần tích*, cũng có chuyện Đế Thích gặp Trương Ba và nhắc đến câu: *"Ai muốn sống lâu thì cầu Đế Thích"*. Theo đó, dường như Đế Thích còn là một Thọ thần. Phải chăng từ thời Lý, người ta đúc tượng Đế Thích ở chùa có tên là Thiên Thọ là cũng có ý nghĩa như vậy?

https://tieulun.hopto.org

Quan niệm Đế Thích như một ông tiên cao cờ chắc là do ảnh hưởng của Đạo giáo. Ảnh hưởng của Đạo giáo đến tín ngưỡng Đế Thích rõ ràng là có. Ta biết rằng chùa Vua ở Hà Nội vốn được coi là một quán Đạo giáo. Nơi đây, xưa kia thường gọi là quán Đế Thích. Theo *Thăng Long cổ tích khảo*, quán Đế Thích cùng với quán Trấn Vũ, quán Huyền Thiên, quán Đồng Thiên làm thành Tứ quán nổi tiếng của Thăng Long [1]. Chùa Đế Thích ở Hưng Yên theo *Đại Nam nhất thống chí*, thì *Bắc thành địa dư chí lục* gọi là quán Đế Thích. Như vậy, rõ ràng ở Việt Nam, tín ngưỡng Đế Thích lúc thì gắn với Phật giáo, lúc thì gắn với Đạo giáo, hay đúng ra, không có một ranh giới rõ ràng. Và như vậy, cũng khó tách rời một Đế Thích - vị thần hộ pháp của Phật giáo với một Đế Thích - vị thần cải tử hoàn sinh của Đạo giáo. Và tất cả những tư cách đó lại còn trộn lẫn với tín ngưỡng dân gian, làm cho Đế Thích trở thành một vị thần Việt Nam.

Cho nên nghiên cứu tín ngưỡng Đế Thích là một trường hợp thú vị để ta tìm hiểu về tín ngưỡng Việt Nam.

---

[1] Quán Huyền Thiên, nay là chùa Huyền Thiên ở phố Hàng Khoai, quán Đồng Thiên, nay là chùa Kim Cổ ở phố Đường Thành, Hà Nội.

https://tieulun.hopto.org

ĐÌNH VIỆT NAM (*)

Đình (亭) là ngôi nhà công cộng của cộng đồng làng xã Việt Nam. Nơi đây ba chức năng được thực hiện. hành chính, tôn giáo và văn hóa. Về chức năng hành chính, *đình* là chỗ để họp bàn các "việc làng", để xử kiện, phạt vạ... theo những quy ước của làng. Về chức năng tôn giáo, *đình* là nơi thờ thần của làng, thường là một vị, nhưng cũng có khi nhiều vị, được gọi là "Thành hoàng" làng. Về chức năng văn hóa, đình là nơi biểu diễn các kịch hát, như chèo, hay hát cửa đình - một hình thức đã phát triển trong các thế kỷ trước, nơi tiến hành các lễ hội, các trò chơi... Thực ra, các chức năng trên không bao giờ được tách bạch, mà đan xen hòa quyện với nhau

Có thể coi đình là một toà thị chính, một nhà thờ và một nhà văn hóa cộng lại của làng xã Việt Nam.

Ngôi đình là biểu tượng cho cộng đồng làng xã việt Nam, là một yếu tố hữu hình của *văn hóa* làng việt Nam.

(*) Đã in trong *Đình Việt Nam*, nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, 1998.

https://tieulun.hoptoang

Nguồn gốc :

Đình xuất hiện từ bao giờ ở Việt Nam ? Đấy là một câu hỏi chưa có lời giải đáp chắc chắn.

Hiện nay những ngôi đình xưa nhất còn biết niên đại đều thuộc thời Mạc hay thế kỷ 16.

Đình Lỗ Hạnh (huyện Hiệp Hòa, tỉnh Bắc Giang) được dựng vào niên hiệu Sùng Khang (1566-1577) và nhiều người đoán định là vào năm 1576. Đình Tây Đằng ở huyện Ba Vì tỉnh Hà Tây được xếp vào thế kỷ 16 là dựa theo phong cách kiến trúc và điêu khắc. Đó là những đình được coi là còn khá nguyên vẹn gần với buổi ban đầu. Đình Phù Lưu (huyện Tiên Sơn, tỉnh Bắc Ninh) tuy đã được tu tạo nhiều lần, nhưng vẫn còn dấu vết xây dựng đầu tiên từ thế kỷ 16. Một số đình khác như Yên Sở, Đắc Sở (huyện Hoài Đức, tỉnh Hà Tây) cũng vậy.

Ngoài ra, theo tài liệu bi ký, chúng ta còn biết thêm nhiều ngôi đình xây dựng trong thế kỷ 16. Chẳng hạn bia đình Nghênh Phúc (xã Lam Cầu, huyện Gia Lộc, tỉnh Hải Dương) dựng năm Hưng Trị thứ 4(1591) ghi rằng đình được làm vào niên hiệu Cảnh Lịch (1548-1553), văn bia đình Đại Đoan (xã Đoan Bái, huyện Gia Lương, tỉnh Bắc Ninh) cho biết đình dựng năm Quý Tỵ, niên hiệu Diên Thành (1583), văn bia đình Trừng Hoài (huyện Thái Thụy, tỉnh Thái Bình) thì ghi đình được xây dựng năm Diên Thành thứ 8 (1585)... Có thể kể thêm nhiều hơn nữa.

Vậy là vẫn còn những ngôi đình tồn tại từ thế kỷ 16 và nhiều văn bia nói về những ngôi đình dựng thời Mạc. Nhưng như vậy thì phải chăng đình làng đến thế kỷ 16 mới xuất hiện? Chúng tôi không tin điều đó.

https://tieulun.hopto.org

Ngay những văn bia thời Mạc cũng cho ta biết là đình được trùng tu hay dựng lại trên nền một ngôi đình có từ sớm hơn. Chẳng hạn như văn bia đình Đại Đoan (huyện Gia Lương, tỉnh Bắc Ninh) viết năm 1585, nói đến ngôi đình dựng năm 1583, nhưng ghi rõ rằng "trên đất thôn Viên Ngoại, xã Đoan Bái, huyện Gia Phúc, phủ Thuận An vốn có đình. Nay quan viên xã, thôn trưởng cùng mọi người lớn nhỏ trong thôn, nhân nền cũ dựng lên đình mới" [1]. Chúng ta cũng chú ý là, trên bức cốn đình Lỗ Hạnh cũng ghi là năm Bính Tý (có người cho là của niên hiệu Sùng Khang, tức năm 1576) đình "tân tạo", tức "xây mới", có nghĩa là đã có một ngôi đình cũ từ trước. *Đại Việt sử ký toàn thư* cũng kể lại việc vua Lê Chiêu tông, năm Quang Thiệu thứ 7 (1522), trước sự nổi dậy của Mạc Đăng Dung, đã chạy lánh đến đình làng Nhân Mục. Lê Quý Đôn cũng đã nhắc lại sự kiện này trong *Đại Việt thông sử*. Như vậy, rõ ràng đình làng việt Nam đã có từ trước thời Mạc.

Bi ký góp phần cho biết sự có mặt của những ngôi đình ở thế kỷ 15. Ở đình xã Trung Bản, huyện Yên Hưng (nay thuộc tỉnh Quảng Ninh) có một tấm bia dựng năm Hồng Đức thứ 26 (1495). Văn bia khắc hai đạo sắc chỉ của vua Lê Thánh tông ban vào năm Hồng Đức thứ 2 (1471) và năm Hồng Đức thứ 20 (1489) về việc đo đạc cấp đất cho bốn xã thuộc huyện Yên Hưng [2]. Văn bia không nói rõ việc dựng đình, nhưng văn bản như loại này không thể là ở bia của chùa hay đền, miếu. Một số

---

[1] Đinh Khắc Thuân: *Văn bia thời Mạc*, nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1996, tr.242.

[2] *Văn khắc Hán Nôm Việt Nam*, nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1993, tr.29.

https://tieulun.hopto.org

người đã cho biết, ngay ở Hà Nội, đình Thanh Hà, vốn là của làng Thanh Hà cổ, nay ở số 10 phố Ngõ Gạch, quận Hoàn Kiếm, có bia đề năm Thuận Thiên thứ 3 (1433), đây là đình cổ bia xưa nhất ở Hà Nội [1].

Nhưng chúng ta biết rằng, đình làng đã rất phát triển trong thời Lê Thánh tông, qua một sử liệu quan trọng là *Hồng Đức thiện chính thư*. Về lệ hậu thần, hậu Phật, tức lệ lập hậu đình và ở chùa, *Hồng Đức thiện chính thư* ghi toàn văn như sau: *"Trong dân gian, người giàu muốn mua lấy danh, người nghèo không xấu hổ vì việc, đều là do lợi ích của riêng mình. Người giàu đã bỏ tiền của làm đình hay công đức làm chùa. Thế mà (người sau giữ việc hậu) không biết đền đáp ơn đức, chỉ lừa người lấy của, chẳng bao lâu, tình nhạt lễ bạc, quên cả lời đoan, sinh thói bạc ác, hoặc là bỏ cả giỗ chạp, không như đời trước, hoặc là làm cỗ bàn không như khoán ước, hoặc năm thì trước năm thì sau, không đúng tháng, hoặc trẻ thì lạy, lớn thì không, chẳng đồng lòng. Vậy con cháu nhà đặt hậu ở đình hay chùa mà thấy kẻ giữ việc hậu có trái lẽ, thì trình báo với nha môn để thu lại tiền công đức. Nếu cố cưỡng không chịu trả, thì truy thu gấp bội không tha.*

Năm Hồng Đức thứ 27 (1496).

Tôi trộm thấy dân gian trong thiên hạ hoặc không có tiền làm đình chùa, hoặc không có tiền để nạp khoản công dịch, hoặc giết người mà bị đền mạng, hoặc phạm pháp mà bị truy thu, họ đều không muốn mất của nhà, bày mưu để lấy tiền của người khác mà chi dụng, mượn

[1] Nguyễn Duy Hinh và Nguyễn Văn Hùng: *Giá trị ngôi đình làng ở Hà Nội*, tạp chí *Văn hóa Nghệ thuật*, số2, 1996, tr. 26.

https://tieulun.hopto.org

có dụ dỗ người làng tờ đoan lập khoán, cho vừa lòng người có của. Chẳng bao lâu, hoặc làm cỗ bàn bội bác, hoặc bỏ mất giỗ chạp, thấy tình hình ấy đáng thương (cho người mất tiền lập hậu). Để trừng trị thói bạc, vì vậy xin tâu lên: Từ nay truyền cho làng nào trước đã lập người làm hậu thần hậu Phật, thì phải thờ cúng trước sau như nhất, theo đúng lời đoan. Nếu có người ngày trước nhận tiền thì miệng lưỡi như Thích Ca, đến ngày sau sửa lễ thì lòng dạ như Đạo Chích, làm điều sai trái, không theo lời đoan, thì cho phép con cháu nhà bỏ tiền làm hậu, được tố cáo lên nha môn, quan xét rõ trong tờ đoan, thấy làm sai một khoản nào trở lên, tức thu nguyên tiền công đức trả lại cho nhà làm hậu lãnh về đủ số. Tiền ấy không được tính lấy lãi. Còn làng đó không được khiếu nại về những sự tế lễ đã làm trước đây mà giảm bớt số tiền phải trả lại. Thế là để trừ hết mưu gian.

Ngày 18 tháng 2 năm Hồng Đức thứ 28 (1479)" [1]

Xét những điều ghi chép trong *Hồng Đức thiện chính thư* trên đây, chúng ta thấy rằng tục bầu hậu ở đình đã rất phổ biến ở thời Lê Thánh tông và đã bộc lộ những mặt xấu của nó. Như vậy, tục bầu hậu phải có trước thời Lê Thánh tông. Ta cũng biết rằng tục bầu hậu không thể đã xuất hiện ngay buổi đầu của đình.

Như vậy là đình đã tồn tại từ thời Lê sơ, đầu thế kỷ 15. Nhưng liệu có thể đi ngược thời gian lên nữa được không để tìm dấu vết những ngôi đình?

Thực ra thì ta có thể tìm thấy một số bi ký có niên đại Trần trong một số ngôi đình, như bia tạo năm Hưng Long thứ nhất (1293) nói về tiểu sử công chúa Phụng

[1] *Hồng Đức thiện chính thư*, sách Viện Hán Nôm, ký hiệu A330, tr.72.

https://tieulun.hopto.org

Đương (vợ Trần Quang Khải), ở đình xã Cao Đài, huyện Mỹ Lộc (nay thuộc Nam Định), hay bia tạo năm Quang Thái thứ (1390), nói về tiểu sử Phùng Hưng và Ngô Quyền, ở đình xã Cam Lâm, huyện Phúc Thọ, tỉnh Sơn Tây (nay là xã Đường Lâm, thị xã Sơn Tây, tỉnh Hà Tây), nhưng bia thì đã đưa về nhà văn hóa xã, chứ không đặt ở đình nữa. Nhưng có thể có người cho rằng những tấm bia đó vốn được đặt ở đền, miếu thờ và chỉ được đem đến đình khi đình xuất hiện về sau.

Phải tìm ra những văn bia thời Trần nói về việc dựng đình mới đủ chứng cứ thuyết phục. Nhiều người cho rằng, thời Trần - và dĩ nhiên là trước đó nữa - chưa có đình với ý nghĩa là ngôi nhà chung của làng xã như sau này.

Đoạn văn sau đây ở *Đại Việt sử ký toàn thư* thường được người ta trích dẫn: *"Tân Mão, (Kiến Trung) năm thứ 7 (1231)... Thượng hoàng (Trần Thái tông) xuống chiếu rằng trong nước hễ chỗ nào có đình trạm đều phải đắp tượng Phật để thờ. Trước đây, tục nước ta vì nóng bức, nên làm nhiều đình cho người đi đường nghỉ chân, thường quét vôi trắng, gọi là đình trạm"* [1].

Như vậy, thời Trần, có tồn tại loại đình như trạm nghỉ chân trên các con đường. Có người cho rằng thời Trần mới chỉ có *đình - trạm nghỉ chân*, chứ chưa có *đình - nhà công cộng của làng* như ở các thời sau. Nhưng thực ra không có chứng cứ nào để nói rằng loại "đình" này loại trừ loại "đình" kia. Bởi vì, cái yêu cầu của cộng đồng làng là có "ngôi nhà chung" thì hẳn đã tồn tại từ lâu rồi.

---

[1] *Đại Việt sử ký toàn thư*, Bản kỷ, quyển 5, tờ 6b.

https://tieulun.hopto.org

Ta có thể tìm ra từ "đình" xuất hiện sớm hơn nhiều trong lịch sử Việt Nam. Đó là từ "đình" trong *Lục độ tập kinh* của Khang Tăng Hội.

Tổ tiên của Khang Tăng Hội vốn là người Khang Cư (Sogdiana) ở Trung Á, nhưng mấy đời đã dời đến sinh sống ở Ấn Độ. Cha của Khang Tăng Hội là thương nhân, nhân buôn bán mới sang ở Giao Chỉ (tên Bắc Việt Nam thời Bắc thuộc). Sinh ra Hội ở đây. Khang Tăng Hội sinh vào khoảng cuối thế kỷ 2 hay đầu thế kỷ 3. Khang Tăng Hội lớn lên đã theo Phật giáo ở Giao Chỉ, rồi đến Kiến Nghiệp (Trung Quốc) vào năm 247. Hội đã dịch và soạn khá nhiều kinh sách, trong đó có *Lục độ tập kinh*. *Lục độ tập kinh* kể lại các câu chuyện để minh họa cho lục độ của Phật giáo (bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tiến, thiền định, trí huệ) dựa vào các sách Phật giáo Ấn Độ như *Jātaka*, *Avadānaśataka*, *Lavitavistara*..., nhưng không hẳn là bản dịch, mà Khang Tăng Hội đã cải biên đi rất nhiều.

Trong truyện số 85, có tên là *"Bồ tát dĩ minh ly quỷ thiếp kinh"* (Kinh Bồ Tát lấy trí tuệ rời xa vợ quỷ) trong *Lục độ tập kinh* có đoạn như sau: *"Đêm đến ông lặng lẽ trốn đi. Đi hơn trăm dặm, vào nghỉ ở một ngôi đình trống. Người giữ đình hỏi: "Ông là người nào?". Trả lời: "Tôi là người xin ngủ nhờ". Người giữ đình đem vào"* [1]. Truyện 85 này có thể coi là tương đương với truyện *Balldhanāgara* trong *Jataka*, nhưng đã thêm thắt nhiều tình tiết. Chi tiết ngủ đình hiển nhiên không thể có ở các văn bản Ấn Độ. Khang Tăng Hội đã thêm chi tiết này hẳn vì đình đã là một hiện tượng phổ biến Việt Nam ít ra trong thế kỷ 3.

---

[1] *Đại Chính tân tu, Đại Tạng kinh*, 152, tr.47.

https://tieulun.hopto.org

Đọc đoạn nói về đình trong *Lục độ tập kinh*, ta có thể nghĩ rằng đình nói ở đây là trạm nghỉ chân như ở thời Trần. Nhưng thực ra thì những ngôi đình làng vẫn có thể là nơi trú chân cho những người lỡ độ đường. Ta đã biết đến câu ca dao xuất hiện muộn về sau:

Buồn ngủ lại gặp chiếu manh.
Thất nghiệp nằm đình có trống cầm canh.

Cũng khó phân biệt được đình nói tới trong *Lục độ tập kinh* là thuộc loại đình nào, khi những ngôi đình đó lại có người giữ đình. Có khả năng đó là người mà đời sau, quen gọi là "thủ từ".

Từ chỗ coi đình là trạm dừng chân, có người đưa ra ý kiến đình vốn là hành cung của vua rồi sau mới trở thành đình làng. Trong công trình nghiên cứu công phu về thành hoàng Lý Phục Man, giáo sư Nguyễn Văn Huyên đã cho ta biết về giả thuyết đó: *"Một số kỳ mục làng Yên Sở cung cấp cho chúng tôi một cách giải thích khác quan trọng, được một vài nhà nho xác nhận. Các đình ngày xưa là nhà nghỉ của vua khi nhà vua đi tuần thú trong vùng. Tại tỉnh lỵ có* hành cung, *là cung điện dừng chân của vua. Những làng nằm trên con đường hay có xa giá nhà vua qua lại cũng xây những ngôi nhà có chức năng hành cung [...]. Về sau, các cuộc tuần du của vua trở nên hiếm hơn và nhanh hơn, các làng rốt cuộc chiếm lấy "hành cung" này để thờ thần. Điều đó còn cắt nghĩa được tại sao ngày nay, một số đình ta lại thấy tại mặt trước có một tấm hoành phi sơn son thếp vàng ghi bốn chữ "Thánh cung vạn tuế"* [1]. Giả thuyết này không có

[1] Nguyễn Văn Huyên: *Contribution à l' étude d'un génie tutélaire annamite Lý Phục Man* (Góp phần nghiên cứu một vị thành hoàng Việt Nam: Lý Phục Man). *Bulletin de l' école française d'Extrême-Orient*, t. XXXVIII, fact.I,1938.

https://tieulun.hopto.org

mấy cơ sở. Dòng chữ "thánh cung vạn tuế" không nhất thiết là chỉ ca tụng các ông vua mà không phải các vị thần (thánh). Vả lại, trong các đình, những tấm biển có dòng chữ này đều có niên đại muộn, hầu hết là thuộc đời Nguyễn.

Nhưng giả thuyết này, cũng như những giả thuyết khác, cho ta cái ý nghĩ là các chức năng của đình không phải đã hội tụ cùng một lúc: Ngay từ *đình* cũng có thể là có muộn về sau, vốn mượn từ Trung Quốc, nhưng với ý nghĩa hoàn toàn khác [1].

Nhưng đình với ý nghĩa là "ngôi nhà chung" của làng xã, của công xã nông thôn, thì hẳn là có từ rất sớm, cho dù là bấy giờ chưa được gọi là *đình*.

Không phải không có lý khi nhiều học giả so sánh đình của người Kinh với nhà rông của người Thượng: Người ta nhận thấy nhà rông có nhiều chức năng giống với đình, như trụ sở của bộ máy quản trị buôn làng, nơi sinh hoạt tôn giáo tín ngưỡng, nhà khách và "câu lạc bộ"...

---

[1] Ta có thể dẫn ra ở đây định nghĩa từ đình trong *Từ hải* (bản năm 1989, Thượng Hải Từ Thư Xuất Bản Xã.tr.402): 1. Một loại kiến trúc nhỏ, phần lớn dùng các vật liệu như tre gỗ, đá... xây nên. Mặt bằng nói chung có hình tròn, hình vuông, hình lục giác, hình bát giác, hình quạt... Thường xây trong rừng, vườn hoặc ở các nơi phong cảnh, danh thắng, để du khách xem ngắm, quan thưởng và nghỉ ngơi. Xây ở bên đường hay bên sông nước thì gọi là "lương đình", "trường đình". Ngoài ra, còn có "tình đình" (đình che giếng), "bi đình"(đình che bia)... Cũng chỉ những kiến trúc nhỏ xây vì sự tiện lợi quần chúng về mặt nghiệp vụ, ví dụ như "bưu đình" (trạm thư), "thư đình" (nơi đọc sách)... 2. Một loại cơ cấu hành chính dưới *hương* thời Tần Hán. *Hán thư, Bách quan công khanh biểu (thượng)*chép: "Coi cả mười *lý* thì gọi là một *đình*, *đình* có đình trưởng, mười *đình* làm thành một *hương*".

https://tieulun.hopto.org

Tất nhiên, cũng có những điểm khác nhau như nhà rông còn là nhà tập thể của thanh thiếu niên, của những người đàn ông không có vợ, những khác biệt trong chi tiết về vị trí của kiến trúc, về dạng kiến trúc, về kiểu trang trí và nơi trang trí, về cách bố trí nội thất... Tuy nhiên, điều tương đồng có thể coi là quan trọng nhất giữa nhà rông và đình là nơi đây chính là trung tâm cộng cảm của các thành viên công xã [1].

Điều đó khiến ta nghĩ rằng đình đã ra đời rất sớm. Nhiều người đã liên hệ bộ mái cong của những ngôi đình với mái nhà cong trong văn hóa Đông Sơn. Cần phải đi sâu hơn về mối liên hệ mong manh nhưng đáng quan tâm này.

Cũng cần chú ý là nhiều người đã cho đình là dấu vết của ngôi nhà sàn. Nhiều đình không có lớp sàn gỗ, hay trước kia có mà ngày này đã dỡ bỏ. Nhưng nhiều ngôi, nhất là trong lưu vực sông Hồng, vẫn còn có một sàn gỗ tốt. *"Sàn đình là một kết cấu vốn có của những ngôi đình cổ còn bảo lưu lại ở đình làng thời Mạc. Sàn đình chẳng những giúp chúng ta biết được tính chất bản địa của loại hình kiến trúc công cộng dân dụng này, mà nó còn là một chứng cớ để góp phần chứng minh rằng loại hình kiến trúc này có mặt khá sớm trong sinh hoạt của cộng đồng người Việt cổ. Đình làng có sàn chứng tỏ nó phải xuất hiện khi mà thiên nhiên và khí hậu còn đòi hỏi người Việt cổ phải làm nhà sàn để ở và để sinh hoạt công cộng. Và rồi nhờ có quá trình cải tạo của thiên nhiên nên dần dần về sau nhu cầu nhà sàn không cần*

[1] Nguyễn Khắc Tụng và Nguyễn Hồng Giáp: *Nhà rông các dân tộc Bắc Tây Nguyên*, nxb. Khoa Học Xã Hội, Hà Nội, 1991, tr.160-163. Trong sách, có một bản so sánh một số yếu tố cơ bản của nhà rông, chùa Khơme Nam bộ và đình làng Việt Bắc bộ (tr.165-166).

https://tieulun.hopto.org

thiết nữa, nhà trệt được thay thế. Nhưng nhà sàn của ngôi đình thì vẫn tiếp tục duy trì và bảo lưu vì nó rất tiện lợi cho việc họp hành quần tụ sinh hoạt của cả cộng đồng. Nó cao ráo, sạch sẽ và tiện lợi, nhất là những ngày mưa dầm, gió bão, ẩm ướt. Cố nhiên sàn cũng được làm thấp xuống vì nó không còn mang chức năng sàn của nhà sàn nữa, mà chỉ thuần túy là nơi hội họp, sinh hoạt. Các ngôi đình Lỗ Hạnh, Tây Đằng, Thổ Hà...[1] *sàn không cao giống nhau, nhưng trung bình từ 0,6m đến 0,8m so với mặt đất. Dưới sàn có nhiều dầm đỡ ăn chân mộng vào thân cột một cách vững chãi. Không gian dưới sàn để trống cùng với các tảng đá to kê chân cột, chúng tạo nên sự khô ráo, thông thoáng cho toàn bộ nền nhà. Sàn nhà được lắp ghép từ những tấm gỗ tốt được bào nhẵn, nên trông như một tấm phản rộng, chỉ cần trải mấy tấm chiếu nữa là có thể ngồi hội họp, hoặc đêm tối nằm ngủ canh gác bản làng"* [2].

Rõ ràng sự bảo lưu dai dẳng vết tích của nhà sàn ở đình cũng nói lên nguồn gốc cổ xưa của nó. Có lẽ sự bảo lưu này không chỉ vì là *"rất tiện lợi cho việc họp hành, quần tụ sinh hoạt của cả cộng đồng"* mà còn là vì sự cố thủ của tín ngưỡng cộng đồng.

Do đó, mặc dù còn thiếu chứng cứ, ta tin rằng *đình - ngôi nhà chung* của làng xã đã xuất hiện từ lâu đời, nếu không phải là thời tiền sử thì cũng là thời sơ sử của dân tộc. Tất nhiên là thời đó, chưa được gọi là *đình*, một từ vay mượn của Trung Hoa.

---

[1] Thực ra, hiện nay các đình Tây Đằng, Lỗ Hạnh, Thổ Hà không còn sàn nữa. Nhưng ta vẫn còn gặp sàn ở nhiều đình khác.

[2] Nguyễn Tiến Cảnh, Nguyễn Du Chi, Trần Lâm, Nguyễn Bá Vân: *Mỹ thuật thời Mạc*, Viện Mỹ thuật xuất bản, Hà Nội, 1993, tr.44-45.

https://tieulun.hopto.org

Kiến trúc đình qua thời gian và không gian:

Người nông dân Việt Nam dành cho đình làng những tình cảm tốt đẹp nhất. Họ dồn nguồn tài sản có thể có được để xây ngôi đình quê hương thành một kiến trúc lớn nhất trong làng mình. Chùa làng, tuy có thể có quy mô và kết cấu phức tạp, nhưng không thể có những chiếc cột to bằng cột đình. Trong tiếng Việt, đã xuất hiện từ "tầy đình", vốn có nghĩa là "bằng ngôi đình", để chỉ những hiện tượng lớn lao. Nhưng đình không phải chỉ là kiến trúc lớn, mà còn là kiến trúc thiêng liêng. Vì vậy, đất dựng đình là vô cùng quan trọng. Nhiều người cho rằng đình là ở trung tâm của làng. Sự thật không phải bao giờ cũng như vậy. Vị trí của đình là tùy theo đất dựng đình. Mà đất dựng đình thì được chọn theo quan niệm "phong thủy" trong tín ngưỡng truyền thống. Đất dựng đình phải được chọn cẩn thận, nếu chọn sai, có thể ảnh hưởng đến cả cộng đồng, như dân làng bị bệnh tật hay hỏa hoạn.

Toét mắt là tại hướng đình
Cả làng toét mắt riêng mình em đâu

Đình không nhất thiết phải dựng trên đồi, gò, nhưng phía sau hoặc hai bên thường cần có những chỗ đất cao để làm "tay ngai", và mặt trước đình cần có nước. Đó là thế đất "tụ thủy" - nước tụ hội -, mà "tụ thủy" thì cũng có nghĩa là "tụ linh, tụ phúc", tụ hội tất cả những điều may mắn. Vì thế, ta thường thấy nhiều đình làng hướng mặt ra sông, nhất là những chỗ dòng sông uốn khúc. Qua thời gian, có những con sông đã đổi dòng hay bị bồi lấp để lại những ao hồ trước mặt đình. Có khi để tạo thế đất "tụ thủy", người ta phải đào ao hay giếng lớn trước cửa đình. Có lẽ việc tìm thế đất này bắt nguồn từ

https://tieulun.hopto.org

thời xa xưa, khi các cộng đồng nguyên thủy bắt buộc phải định cư cạnh các nguồn nước. Ta đã gặp những làng đã phải xoay hướng đình, thậm chí phải dời đình đi nơi khác, khi mà dân làng tin rằng hướng đình hay đất dựng đình đã chọn có ảnh hưởng xấu đến việc làm ăn, sinh sống của làng.

Sau khi đã chọn được thế đất thích hợp, người ta bắt đầu dựng đình. Kiểu đình cũng thật đa dạng. Xét theo mặt bằng của các đơn nguyên kiến trúc, ngày nay chúng ta có nhiều kiểu đình như chữ "nhất" (一), chữ "tam" (三), chữ "đinh" (丁), chữ "công" (工), thậm chí có cả kiểu đình chữ "khẩu" (口)... Với cái nhìn đồng đại, ta đã nhận ra sự phong phú của kiểu đình. Trên chiều dài của đất nước từ Bắc đến Nam, kiến trúc đình còn biểu hiện rõ nét tính địa phương, tính vùng. Tính địa phương này còn chịu tác động của tính địa phương của các kiến trúc tôn giáo khác như đền, chùa cũng như kiến trúc dân dụng. Như vậy là tính đa dạng của kiểu đình một phần phụ thuộc vào sự phân bố của đình trong không gian. Nhưng chúng ta cũng thấy rõ rằng kiểu kiến trúc đình biến chuyển theo thời gian. Xét trên mặt bằng kiến trúc, những ngôi đình ngày nay trong vùng lưu vực sông Hồng, hay nói chung, vùng Bắc bộ, ta thấy những đơn nguyên cấu tạo nên kiểu đình thường có niên đại khác nhau, chẳng hạn tòa đại đình thường có niên đại sớm, tiền tế hay phần "chuôi vồ" làm hậu cung... thường có niên đại muộn. Chúng ta lại thấy những ngôi đình hiện còn có niên đại sớm nhất ở thế kỷ 16 như Tây Đằng... thì kiểu đình chỉ là chữ "nhất" (一) đơn giản, nghĩa là đình chỉ có một tòa đại đình.

Như vậy, có thể nói rằng kiến trúc đình thay đổi qua thời gian và không gian. Ở đây chúng ta thử theo dõi sự

https://tieulun.hopto.org

thay đổi đó, dù biết rằng điều này không phải dễ vì các kiến trúc đình hiện tại đã pha lẫn các yếu tố có niên đại khác nhau. Chúng ta hãy bắt đầu từ lưu vực sông Hồng, hay đúng hơn, miền Bắc Việt Nam. Trong khu vực này, như ta thấy, còn giữ được những ngôi đình có niên đại xưa nhất so với cả nước. Nhưng dù vậy, những ngôi đình đó cũng chỉ thuộc thế kỷ 16. Không còn những ngôi đình có niên đại sớm hơn. Mặc dù theo tài liệu viết, ta biết chắc là có. Những ngôi đình thế kỷ 16 này đã có cấu trúc hoàn chỉnh. *"Từ những dấu tích chiều cao của sàn cho đến chiều cao của gác thờ, chiều cao của giọt gianh. v.v., tất cả đều nói lên rằng loại hình kiến trúc này đã trải qua nhưng thời gian dài ứng nghiệm thử thách mới có được tỷ lệ thích hợp như vậy"* [1]. Và như vậy ta không thể biết diện mạo ngôi đình trước thế kỷ 16. Đành bắt đầu với thế kỷ 16.

Đình Lỗ Hạnh (Bắc Giang) có thể coi là có niên đại sớm nhất được biết hiện nay, với dòng chữ đề trên *cốn* là đình được làm ngày mồng 7 tháng 6 năm Sùng Khang thứ 11 (1576) (Sùng Khang thập nhất niên lục nguyệt thất nhật tạo). Các dấu ấn kiến trúc và điêu khắc thế kỷ 16 còn thấy rõ, tuy đình đã được sửa chữa nhiều lần ở các thế kỷ sau. Ngày nay, đình này có mặt bằng kiểu chữ "đinh" (丁), người ta đã xây thêm *hậu cung* bằng cách nối *chuôi vồ* vào phía sau *gian giữa* của đình. Nhưng có thể biết rằng, lúc ban đầu, đình có kiểu chữ "nhất" (一), nghĩa là chỉ có một tòa *đại đình*.

Đình Tây Đằng (Hà Tây) thì đến nay vẫn giữ nguyên kiểu chữ "nhất". Kiến trúc và điêu khắc gần như bảo tồn

[1] Nguyễn Tiến Cảnh, Nguyễn Du Chi, Trần Lâm, Nguyễn Bá Vân: *Mỹ thuật thời Mạc*, Viện Mỹ thuật xuất bản, Hà Nội, 1993, tr.40.

https://tieulun.hopto.org

khá nguyên vẹn phong cách thế kỷ 16. Trên một đấu khung cột có dòng chữ "Quý Mùi niên tạo" (làm năm Quý Mùi), nên nhiều người phỏng đoán là đình được dựng năm 1583. Một số đình khác, chẳng hạn như Thổ Hà (Bắc Giang), dấu vết của thế kỷ 16 cũng chỉ còn lại ở tòa *đại đình*, mặc dầu các đơn nguyên kiến trúc thì đã tăng lên, như đình Thổ Hà thì nay đã có mặt bằng kiểu chữ "công" (工).

Như vậy, có thể nghĩ rằng, đến thế kỷ 16, đình chỉ có một tòa nhà. Dựa vào những kiến trúc hiện biết, ta có thể hình dung ngôi đình thời bấy giờ như sau: một ngôi nhà, thường là ba *gian* hai *chái*, trên một mặt bằng hình chữ nhật có chiều dài có thể trên 20m và chiều rộng trên 10m, nhưng không dài quá 30m và rộng quá 16m. Các *gian* không phải bao giờ cũng bằng nhau. Thường thì *gian giữa* lớn hơn hai *gian* bên cạnh. Các *gian* được chia ra bởi các *vì* liên kết bốn hàng cột: hai hàng *cột cái* lớn và hai hàng *cột quân* nhỏ hơn. Nhiều nhà lịch sử kiến trúc cho rằng sang thế kỷ 17 thì đình mới có sáu hàng cột, nghĩa là có thêm hai hàng *cột hiên*. Người ta thấy rằng kiểu *vì* phổ biến ở các ngôi đình thế kỷ 16 cũng như ở các ngôi chùa thời Trần, là *vì giá chiêng*. Trong kiểu vì này, hai *cột cái* được nối với nhau bằng một thanh xà lớn gọi là *câu đầu*, *câu đầu* chỉ kê trên đầu các *cột cái*, chứ không gắn với cột bằng *mộng*. Ở tất cả các *cột cái* đều có xà gỗ ngắn gọi là *đầu dư* vươn ra đỡ *câu đầu*. Phía trên *câu đầu*, có các khối gỗ vuông phía dưới hơi thót gọi là *đấu*, và đặt trên các *đấu* là các thanh gỗ ngắn, thu ngắn dần cho tới *xà nóc*, tức *thượng lương*. Các thanh gỗ này được gọi là *con rường*. Các *con rường* kê trên *câu đầu* tạo ra một khoảng tam giác thường gọi là *vì nóc*. Còn *cột cái* nối với *cột quân* bằng

https://tieulun.hopto.org

một thanh xà ngắn có tên là *xà nách*. Một đầu *xà nách* ăn mộng vào *cột cái*, đầu phía kia ăn mộng vào *cột quân*. Bên trên *xà nách*, có những *con rường* chồng lên nhau, càng lên cao càng ngắn dần theo chiều dốc của mái. Vì *xà nách* ngắn, nên *con rường* cũng ngắn và số *đấu* cũng ít. Ở đây, *rường* một đầu ăn mộng vào *cột cái*, chỉ tỏa về một phía, nên được gọi là *rường cánh*, khác với các *con rường ở vì nóc*. Các *rường cánh* làm thành một hình tam giác vuông được gọi là *cốn*, mà cạnh đứng của nó là một phần của *cột cái*. Các *rường ở vì nóc* cũng như các *rường cánh* dùng để đỡ các *hoành*, tức các thanh gỗ dài chạy dọc theo mái nhà, nối các *vì kèo* với nhau, mà dân gian còn gọi là *đòn tay*. *Hoành* trên cùng chính là *thượng lương*. *Hoành* dưới cùng được các *bẩy* cùng các *ván dong* (*rong*) đỡ. *Bẩy* là khúc gỗ dài, thân hơi uốn cong, ăn chân mộng vào *cột quân* và chốt vào dưới *xà nách*. *Ván dong* là những ván dày lót giữa *hoành* và đầu *bẩy* nhằm cố định vị trí các *hoành* từ *cột quân* ra đến hiên. Như vậy là ta đã tìm hiểu phần liên kết phía trên của bộ khung gỗ một tòa đình thế kỷ 16. Nhưng bộ khung gỗ đó không phải chỉ có liên kết phía trên, mà còn có liên kết phía dưới. Chính hệ thống *dầm sàn* thực hiện chức năng liên kết đó. *Dầm ngang* nối các cột trong một *vì*, còn *dầm dọc* nối các loại cột của các *vì* với nhau. Ván sàn được lát trên các dầm này. Tất cả các *gian* đều có sàn, trừ *gian giữa*. Hiện nay, các ngôi đình thế kỷ 16 như Lỗ Hạnh, Tây Đằng đều không còn sàn nữa, nhưng các lỗ mộng để các dầm sàn gắn vào vẫn tồn tại ở trên các cột, cách mặt đất chừng 0,60m đến 0,80m. Mặt khác, có những ngôi đình làm ở thế kỷ sau, như đình Chu Quyến thế kỷ 17 ở Hà Tây, vẫn còn nguyên vẹn sàn gỗ, cho ta hình dung được cách làm sàn đình làng buổi đầu. Như phần trên đã nói, chính sàn gỗ này

https://tieulun.hopto.org

gợi ý cho chúng ta về nguồn gốc xa xưa của ngôi đình. Nhưng về mặt kiến trúc thì sàn đình đã khiến cho bộ khung gỗ của đình thêm vững chắc hơn.

Cũng cần nói thêm về bộ mái của ngôi đình. Cho đến thế kỷ 16, vẫn có những ngôi đình lợp tranh. Điều này được xác nhận qua một số bi ký. Nhưng, như chúng ta biết, nhiều ngôi đình thời này đã lợp ngói. Dựa vào những ngôi đình hiện còn, ta có thể hình dung được bộ mái ngói của ngôi đình thế kỷ 16. *Bờ nóc*, tức gờ nối hai mái chính, cũng giống như chùa, thường được đắp cao, gắn gạch hộp rỗng có hình hoa chanh bốn cánh. Hai đầu *bờ nóc* là những *con kìm*, thường là những hình đầu rồng há miệng bằng đất nung khá lớn. Còn *bờ dải*, tức gờ nối giữa hai mái chính và mái phụ, thì không có trang trí gì. *Bờ dải* chạy từ nóc xuống các góc nhà gọi là *đao*. Nhưng góc đao của đình khác với các kiến trúc khác như đền chùa cùng thời. Các góc đao của đình thường uốn cong vút lên, nhờ một hệ thống cấu trúc đặc biệt, mà các nhà kiến trúc quen gọi là *tàu đao lá mái*. *Lá mái* là tên gọi tấm ván mỏng lót dưới lớp mái cuối cùng. Vuông góc với *lá mái* là một phiến gỗ dày, gọi là *lá tàu*, chạy suốt chiều dài của mái và rộng dần ra ở hai đầu cho tới tận *góc đao*. Đáy của *lá tàu* gọi là *dạ tàu*. *Lá tàu* từ hai phía chạy lại hội đầu với nhau ở *góc đao*. Che chỗ nối hai đầu *lá tàu* là một thanh gỗ gọi là *ấu tàu*. Mái hai bên góc đao đều vươn cong làm thành một góc nhọn vươn lên cao. Kiểu *tàu đao lá mái* tạo thành những *đầu đao* cong vút là một đặc điểm riêng biệt của kiến trúc truyền thống Việt Nam.

Từ thế kỷ 17, kiến trúc đình làng có thay đổi. Có người cho rằng, cuối thế kỷ này, đã gặp những ngôi đình có *hậu cung* dựng liền sau *đại đình* làm cho mặt bằng có

https://tieulun.hopto.org

hình chuôi vồ [1] hay chữ "đinh" (丁). *Hậu cung* là nơi thờ thần. Việc xây dựng *hậu cung* gắn liền với *đại đình* chứng tỏ từ nay, đối với dân làng, thần luôn luôn có mặt ở đình. Trước kia, thần được thờ ở đền hay nghè, chỉ được rước ra đình trong những ngày lễ hội nhất định trong năm. Một khi *hậu cung* đã tồn tại thì mặt bằng kiến trúc các đơn nguyên từ đây sẽ có những thay đổi đa dạng. Tất nhiên là có những ngôi đình xây dựng từ thế kỷ 16, 17 cho đến nay vẫn không có *hậu cung* như đình Tây Đằng, đình Cổ Mễ... ở những đình này, chỗ thờ thần nằm ở *gian giữa*, trên một gác lửng ở sau hàng *cột cái* trong và *gian* này không có sàn.

Vào thế kỷ 17, phần lớn các đình được mở rộng hơn. *Đại đình* thế kỷ 16 có bốn hàng cột thì từ thế kỷ 17 về sau thường có sáu hàng cột, thêm hai hàng *cột hiên* ở ngoài hai hàng *cột quân* để nâng mái. Liên kết giữa *cột quân* và *cột hiên* là liên kết *kẻ*. *Kẻ hiên* là một thân gỗ dài nối liền hàng cột bằng mộng. Người ta xẻ hai đầu cột thành rãnh rồi đặt mộng *kẻ* vào giữa. *Kẻ* đi qua *cột quân* và *cột hiên* rồi vươn ra ngoài đỡ *lá tàu*. Thân *kẻ* có dáng cong. Bên trên *kẻ* là một tấm ván dày, gọi là *ván dong*, mặt dưới ván lượn theo hình cong của *kẻ*, mặt trên bào phẳng theo chiều dốc mái và có khoét các lỗ để đặt *hoành*. Thường thì khoảng mái giữa *cột quân* và *cột hiên* có ba chiếc *hoành* và từ *cột hiên* tới *lá tàu* còn ba *hoành* nữa. Phía sau *đại đình*, thường là từ *cột hiên* nhô ra cái *bẩy* đỡ mái hiên có đuôi chốt ở phía dưới xà. Người ta quen gọi lối hiên này là "tiền kẻ hậu bẩy"

---

[1] Nguyễn Du Chi: *Nghệ thuật kiến trúc thời Mạc*, trong *Mỹ thuật thời Mạc*, Viện Mỹ thuật xuất bản, Hà Nội, 1993, chú thích 74, tr.45.

https://tieulun.hopto.org

Sang thế kỷ 18, kiến trúc đình càng đa dạng hơn. Mặt bằng các đơn nguyên kiến trúc trở nên phức tạp. *Hậu cung* có một vị trí quan trọng, ngoài hình thức "chuôi vồ" nối với *đại đình* làm mặt bằng có hình chữ "đinh" (丁) có từ thế kỷ trước, còn có thể là một tòa nhà phía sau *đại đình* và song song với *đại đình*. Và như vậy mặt bằng có hình chữ "nhị" (二). Đằng trước *đại đình* có khi được dựng thêm một ngôi nhà gọi là *tiền tế* làm cho mặt bằng có hình chữ "tam" (三). Cũng phổ biến loại mặt bằng chữ "công" (工) khi người ta làm thêm gian nối *hậu cung* với *đại đình* (như đình Đình Bảng, tỉnh Bắc Ninh).

Sang thế kỷ 19, ở một số đình, *tiền tế* có xu hướng biến thành *phương đình*, tức một ngôi nhà gần vuông, một *gian* hai *chái*, đôi khi có hai tầng mái [1]. Cũng có những trường hợp, đình gồm bốn ngôi nhà nối vuông góc với nhau thành hình chữ "khẩu" (口) (như đình Võ Liệt ở Thanh Chương, Nghệ An). Nhiều đình, trước *tiền tế*, còn dựng thêm hai ngôi nhà dọc đối diện nhau gọi là *tả vu* và *hữu vu* để soạn sửa cỗ bàn.

Theo dặm dài lịch sử, khi người Việt thiên di đến những vùng đất mới ở phía Nam, ngôi đình đã cùng đi theo với họ. Từ phía nam Hoành Sơn đến vùng Quảng Nam, chúng ta cũng không biết đích xác đình có từ lúc nào, nhưng theo các tài liệu lưu truyền thì nhiều đình đã xây dựng từ đời Lê Thánh tông. Ngay như ở Quảng Nam, sau cuộc viễn chinh của Lê Thánh tông, lớp lưu dân người Việt "Bắc địa tùng vương" (từ đất Bắc theo vua vào Nam) đã đến đây làm ăn, sinh sống, lập làng xã, và

---

[1] Chu Quang Trứ: *Kiến trúc dân gian truyền thốngViệt Nam*, nxb.Mỹ thuật, Hà Nội, 1996, tr.91.

https://tieulun.hopto.org

xây dựng đình chùa. Bia *Trùng tu thánh tự* ở xã Lỗ Giản huyện Hoà Vang ghi: *"Nhớ các vị tiền hiền năm họ làng ta là Dương, Hồ, Lê, Nguyễn, Phạm, vốn từ đất Bắc theo vua vào Nam, đã lập xã và xây dựng đình thần chùa thánh, phụng sự uy linh. Đến năm Hồng Đức thứ 7 (1476), đã hội họp để lập định hương ước"*[1]. Bia đình xã Bất Nhị ở huyện Điện Bàn cũng chép: *"Nguyên trước đây xã Bất Nhị có thủy tổ của 9 họ tham gia khai thác lập xã. Lúc đó bản xã cũng có lập đình thờ Thần, chùa thờ Phật cùng từ đường của chín họ, gồm tất cả sáu sở"*[2].

Cũng theo tài liệu vùng Bắc Quảng Nam, lúc làng mới lập, đình thường là một ngôi nhà tranh 3 *gian* hoặc 5 *gian*, về sau người ta mới làm đình ngói [3].

Tất nhiên là hiện nay, miền Trung không thể tìm thấy những ngôi đình của thế kỷ 15 hay thế kỷ 16. Mặc dầu có nhiều đình tương truyền là bắt đầu dựng từ thời Lê Thánh tông. Có một số đình cho biết niên đại xây dựng khá rõ ràng, như đình Hà Thượng, huyện Gio Linh, tỉnh Quảng Trị, theo tài liệu *Lịch đại sự tích* còn lưu giữ được thì *"năm Chính Hòa thứ 11 (1690), tức năm Canh Ngọ, ngày 26 tháng giêng, bốn xã đã cùng đắp nền để dựng đình ở chợ, đến ngày 9 tháng 2 giờ mão thì thượng lương, tọa canh hướng giáp"*. Tuy nhiên, ngôi đình này cũng đã có một lần trùng tu cơ bản vào năm 1903. Nhìn chung, các ngôi đình miền Trung, phần lớn được dựng trong thời các chúa Nguyễn hay vua Nguyễn. Thậm chí

---

[1] *Trùng tu thánh tự bi*, bản rập ở viện Hán Nôm, số 19275.

[2] *Bất Nhị xã đình bi*, bản rập ở viện Hán Nôm, số 20389.

[3] Huỳnh Công Bá: *Công cuộc khai khẩn và phát triển làng xã ở Bắc Quảng Nam từ giữa thế kỷ 15 đến giữa thế kỷ 18.*

https://tieulun.hopto.org

có đình mới dựng đầu thế kỷ 20 (như đình Nại Nam phường Hòa Bình, thành phố Đà Nẵng, dựng năm 1905).

Tuy nhiên, các ngôi đình miền Trung dù được xây dựng trong các thời kỳ khác nhau, vẫn có những nét kiến trúc giống nhau, tạo thành đặc điểm khu vực riêng biệt, khác hẳn với kiến trúc đình miền Bắc.

Có thể nói rằng, kiến trúc đình làng ở miền Trung là chịu ảnh hưởng của kiến trúc nhà dân dụng miền Trung. Về nhà dân dụng miền Trung, có nhà nghiên cứu đã tổng kết: *"vùng Bình Trị Thiên có kiểu* nhà rọi *và* nhà giường *(nên chữa là* nhà rường *- H.V.T.) đều thích nghi với việc phòng chống bão to và lụt lớn. Nhà rọi trong mỗi vì có ba cột chôn xuống đất, cột giữa nhô cao đến tận đỉnh nóc, tạo ra kiểu vì kèo chữ "thập" (+) (tức vì kèo ba cột xa xưa) chống đỡ trực tiếp nóc mái, đảm bảo một kết cấu vững chắc trước bão tố. Nhà giường thì trong một vì có bốn cột tì trên đá tảng, tạo nên kiểu vì kèo chồng, trong đó có cái "trếng" nối lưng chừng hai cột cái ở độ cao quá đầu người, vừa làm cho khung nhà chắc, vừa làm dầm gác ván chống lụt nhanh nhất, lại có "con xuyên" nối giữa hai kèo trên, làm cho vì nóc kết cấu vững chắc hơn"* [1]. Nếu nhìn vào những ngôi đình miền Trung, cho dù chỉ có một tòa *đại đình* hay có cả *hậu cung* ở phía sau và *bái đường* ở phía trước, ta đều thấy rõ làng ảnh hưởng của kiểu *nhà rường* dân dụng.

Có người đã miêu tả những ngôi đình ở Huế như sau: *"Quy cách phần lớn là kết cấu kèo cột gỗ theo lối nhà rường: ba gian hai chái, hay năm gian hai chái, nhưng*

---

[1] Chu Quang Trứ: *Kiến trúc dân gian truyền thống Việt Nam*, nxb. Mỹ thuật, Hà Nội, 1996, tr. 33.

https://tieulun.hopto.org

rộng lớn, bề thế hơn ngôi nhà tư gia. Ngôi đình ba gian hai chái có thể có số cột cơ bản là 24, hoặc 36, do mở thêm hai hàng cột hiên trước và sau. Ngôi đình năm gian hai chái có thể có số cột tối đa là 60, nhưng phần làm mở rộng mái trước nhiều hơn mái sau một hàng cột, nên còn có 54 cột. Những hàng cột dọc (từ trước ra sau) đỡ những đầu và đuôi kèo. Những hàng cột ngang liên kết nhau bằng các thanh xuyên. Ở trung tâm gian chính, bốn cột cái, vừa đỡ đầu kèo thượng, vừa đỡ đuôi kèo trung, được liên kết nhau bởi các thanh trếnh để gác rầm thượng, tạo nên trần của lòng đình, có thể làm nơi cất giữ đồ thờ khi có lụt lớn. Nhiều đình không thiết trí rầm thượng này" [1].

Ngôi đình Huế như vậy cũng có những đặc điểm chung của các ngôi đình miền Trung. Đặc điểm dễ nhận nhất về mặt kiến trúc của các ngôi đình này là có *vì kèo suốt* hay *vì kèo* gồm các thanh kèo nối tiếp nhau, nó khác với *vì chồng rường* của các ngôi đình miền Bắc như ta đã thấy ở trên. Đó là một ảnh hưởng của nhà dân dụng dưới tác động của điều kiện sinh thái khí hậu.

Các nhà nghiên cứu lịch sử kiến trúc cũng cho ta biết rằng, *"do tình hình khai phá Đàng Trong và các đợt di dân thời chúa Nguyễn có liên quan mật thiết với vùng Hà Tĩnh, nên trong kiến trúc có những kiểu nhà Hà Tĩnh được các tỉnh phía trong coi là mẫu, trên cơ sở ấy mà cải biên"*[2]. Nhưng ngay ngôi đình nổi tiếng miền

---

[1] Trần Đại Vinh: *Tín ngưỡng dân gian Huế*, Nxb. Thuận Hóa, Huế, 1995, tr.160-161.

[2] Chu Quang Trứ: *Kiến trúc dân gian truyền thống Việt Nam*, đã dẫn, tr.33.

https://tieulun.hopto.org

biển Hà Tĩnh là đình Hội Thống (huyện Nghi Xuân) cũng có các *vì kèo suốt*. Đình Hội Thống được khởi công xây dựng năm Vĩnh Thọ Kỷ Hợi (1659) và hoàn thành năm Canh Tý (1660) thời Lê Thần tông. Có thể là ngay từ lúc bắt đầu xây dựng, ngôi đình này đã có những *vì kèo suốt*. Cũng giống với các ngôi đình miền Trung, toàn bộ vì kèo, xà ngang, xà dọc ở đình Hội Thống liên kết với nhau bằng những con mộng. Còn trong *vì chồng rường* các đình miền Bắc thì thanh xà nối hai *cột cái*, gọi là *câu đầu*, chỉ kê lên hai đầu cột, mà không gắn với cột bằng mộng. Trái lại, đình Hội Thống, *câu đầu* nối với *cột cái* bằng mộng. Trên *câu đầu* ở đây cũng có kê một *cột trốn* đỡ *xà nóc*, tương tự với các "con đội" trong các ngôi đình miền Trung. Tuy nhiên, đình Hội Thống cũng có những điểm khác với đình miền Trung, mà giống với đình miền Bắc. Chẳng hạn như sự tồn tại của những *đầu dư* chạm rồng hay của các *xà nách*. Các ngôi đình miền Trung thường không có *xà nách*, tức đoạn xà nối *cột cái* với *cột con*. ở đây chỉ có những cái "trếnh" hay cái "xuyên" (tức các loại xà) nối các *cột cái*, còn từ *cột cái* ra *cột con* thì chỉ có liên kết kèo chứ không có "xuyên" nữa.

Bình đồ kiến trúc của các ngôi đình miền Trung thường khá đơn giản. Có những ngôi đình chỉ có một tòa *đại đình* với hai nhà *giải vũ* ở hai bên, đằng trước hay đằng sau. Nhưng thường thì đình có bình đồ chữ *Tam*, gồm một tòa *đại đình* giữa, *tiền đường* phía trước và *hậu cung* phía sau. Cũng nhiều đình chỉ có một *tiền đường*, được gọi là *đình họp*, vì là nơi hội họp, và phía sau là *đại đình*, được gọi là *đình tế*, nơi tiến hành tế lễ, như đình Phú Xuân, phường Tây Lộc thuộc thành phố Huế.

https://tieulun.hopto.org

Đình ở miền Nam lại có những đặc điểm khác. Từ thế kỷ 17, đã có nhiều người Việt đến khai hoang lập ấp ở đồng bằng Nam bộ. Đến năm 1698, Chưởng cơ Nguyễn Hữu Cảnh vâng lệnh chúa Nguyễn Phúc Chu vào Nam tổ chức các đơn vị hành chính. Hẳn là khi các làng xã được hình thành, các ngôi đình cũng được mọc lên như ở quê hương của các lưu dân, phần lớn là từ miền Trung vào. Nhưng cũng như các nơi khác, đình Nam bộ được trùng tu nhiều lần, cho nên khó nhận dạng được ngôi đình ban đầu. Tuy nhiên, ta cũng có thể nhận thấy những nét kiến trúc truyền thống đình Nam bộ. *"Nhìn chung, đình làng Nam bộ gồm một quần thể gồm nhiều nhà vuông có bốn* cột cái, *gọi là* tứ trụ *hay* tứ tượng. *Loại nhà này có diện tích mở rộng ra bốn phía bằng bộ* kèo đấm *và* kèo quyết *đều nhau vuông vức, thường chỉ làm nơi thờ tự (đình, chùa, miếu), chứ không để ở"* [1]. *Nhà vuông* là một loại hình kiến trúc tôn giáo đặc trưng cho Nam bộ. Loại nhà này có nóc rất ngắn so với chiều dài diềm mái và có bốn mái trải rộng ra bốn phía. Có ý kiến cho rằng những ngôi nhà vuông này là chịu ảnh hưởng của stupa (tháp) Phật giáo [2]. Cũng có ý kiến cho rằng, người Việt khi vào khai phá đất Nam bộ, đã dựng lên các nhà vuông làm nơi sinh hoạt chung cho mỗi đòng họ, mỗi nhóm người cùng di cư vào vùng đất mới. Rồi qua quá trình sinh hoạt, từng làng từng xóm phát triển, nhà vuông được nâng cấp thành đình làng, hoặc người ta xây dựng một

---

[1] Huỳnh Ngọc Trảng, Trương Ngọc Tường, Hồ Tường: *Đình Nam bộ, tín ngưỡng và nghi lễ*, nxb.Thành phố Hồ Chí Minh, Tp.HCM,1993, tr.24.

[2] Huỳnh Ngọc Trảng, Trương Ngọc Tường, Hồ Tường: *đã dẫn*

https://tieulun.hopto.org

ngôi đình mới thay thế nhà vuông [1]. Nhưng đấy chỉ là những giả thuyết. Vì cho đến hiện nay, người dân Nam bộ vẫn kiêng làm kiểu nhà vuông, hay nhà "tứ trụ", loại kiến trúc này chỉ dành cho đình chùa [2]. Nhưng nếu nhà ở của dân không làm kiểu nhà vuông, thì ngược lại đình *"cũng có nơi dân đông, thay vì làm kiểu tứ trụ thì làm theo kiểu ba gian hai chái"* [3]. Kiểu nhà dân dụng được dùng cho đình ở Nam bộ thường là kiểu *nhà xuyên trính* (còn gọi là *nhà đâm trính*, nhà *trính trổng*...). Ta biết rằng, *nhà xuyên trính* chính là *nhà rường* miền Trung. Ở kiểu nhà này, từng đôi *cột cái* được nối với nhau theo chiều ngang nhà bằng một thanh xà ngang, gọi là cây *trính*, mà trong tiếng miền Trung gọi là *trính* hay *trếng*. Có những đình miền Nam gồm cả hai loại nhà, nhà vuông và nhà ba gian hai chái kiểu xuyên trính. Những đình trùng tu hiện nay thì có thể còn nhiều kiểu nhà phức tạp hơn.

Đặc điểm của đình miền Nam còn biểu hiện ở mặt bằng kiến trúc và các đơn nguyên kiến trúc. Vào một ngôi đình Nam bộ, sau khi bước qua cổng, giữa sân đình ta thường gặp một bệ xây gạch, gọi là đàn xã tắc. Sau đàn xã tắc là tấm bình phong, cũng xây bằng gạch. Tấm bình phong này thì chúng ta đã thấy ở nhiều đình miền Trung. Ở các đình Nam bộ, tấm bình phong này còn được gọi là bia Ông Hổ, vì trên đó có vẽ hay đắp nổi hình hổ. Cũng có khi một mặt bình phong có hình hổ, mặt kia là hình rồng. Ở góc vườn, cách hai bên đàn xã

---

[1] Phan An (chủ biên): *Các vấn đề dân tộc, tôn giáo ở miền Nam*, nxb.Thành phố Hồ Chí Minh, Tp.HCM,1994, tr.121.

[2] Phan ThịYến Tuyết: *Nhà ở, trang phục, ăn uống của các dân tộc đồng bằng sông Cửu Long*,nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1993, tr.43.

[3] Huỳnh Ngọc Trảng, Trương Ngọc Tường, Hồ Tường: *đã dẫn*.

https://tieulun.hopto.org

tắc, có hai ngôi miếu nhỏ, miếu thờ Bạch Hổ (Hổ trắng) và miếu thờ Ngũ Hành nương nương (cũng có nơi thờ Nhị vị công tử). Sau bình phong là nhà võ ca. Nhà võ ca là một kiểu thức đặc biệt chỉ tồn tại ở các đình Nam bộ. Đây là chỗ tập kết người và nghi trượng phục vụ cúng tế, đồng thời là nơi diễn tuồng vào dịp lễ hội ở đình. Có khi nối liền với nhà võ ca là một nếp nhà hẹp, gọi là nhà chầu tức ngôi nhà dành riêng cho người cầm chầu khi có diễn xướng hội hè. Ở đình Thông Tây Hội (ở phường 2, quận Gò Vấp, Thành phố Hồ Chí Minh), đình Khánh Diên (ở huyện Hóc Môn, Thành phố Hồ Chí Minh)..., khu vực nhà chầu này còn khá nguyên vẹn. Sau nhà võ ca là chánh điện hay chánh tẩm, khu vực chính của đình, là nơi thờ cúng. Chánh tẩm đóng cửa suốt năm, chỉ mở cửa trong những ngày lễ chính, còn hàng ngày muốn vào trong thắp hương, người ta phải đi qua cánh cửa hông hé mở. Nếu ở đình miền Bắc, người ta họp bàn việc làng ngay ở đại đình thì ở đình Nam bộ, nơi hội họp được bố trí một ngôi nhà riêng gọi là hội sở. Ngôi nhà này, ở nhiều đình, được gọi là nhà túc, hay nhà túc yết, vốn là nơi chuẩn bị lễ vật và sửa soạn y phục trước khi tế lễ. Một số đình còn có nhà tiền vãng là nơi thờ các hương chức quá vãng, và cũng là nơi gia đình ông từ ngụ cư; đông lang và tây lang là hai dãy nhà khách ở hai bên chánh điện; nhà trù tức nhà bếp và nhà cối là nhà kho. ở nhiều đình, còn xây thêm miếu Bà Chúa Xứ [1].

[1] Về các kiến trúc đình miền Nam, có thể xem Huỳnh Ngọc Trảng, Trương Ngọc Tường, Hồ Tường: *đã dẫn*, tr.25-30; Sơn Nam: *Đình miếu và lễ hội dân gian*, nxb. Đồng Tháp, 1994, tr. 143-154; Lê Sơn: *Hội đình Thông Tây Hội (Gò Vấp) trong bối cảnh hội đình làng tại Nam bộ*, luận án Phó Tiến sĩ khoa học lịch sử, Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh, 1996, tr.110-112.

https://tieulun.hopto.org

Như vậy, ta thấy mặt bằng kiến trúc và đơn nguyên kiến trúc ở các đình Nam bộ là đa dạng hơn các đình ở Bắc bộ và Trung bộ. ở đây có những ngôi nhà có những chức năng đặc biệt mà đình miền Bắc hay đình miền Trung không có. Nhà võ ca là một trong số đó. Các kiến trúc như chánh tẩm, võ ca hay hội sở lại có thể gồm nhiều nếp nhà nối liền nhau mà người miền Nam thường gọi là kiểu "sắp đọi" (có nghĩa là "xếp bát"). Chẳng hạn, đình Thông Tây Hội ở Gò Vấp (Thành phố Hồ Chí Minh) có chánh điện gồm hai nếp nhà, hội sở gồm ba nếp nhà, võ ca gồm bảy nếp nhà. Sở dĩ nhà võ ca ở đây có nhiều nếp như vậy là vì đành cho buồng hát (hậu trường), sàn diễn, nhà chầu, võ cua (nơi đội ca múa tụ tập), nhà chiêng, nhà mõ" [1].

Như vậy là chúng ta đã theo dõi sự diễn biến của kiến trúc đình qua thời gian cũng như qua không gian. Chúng ta đã thấy được đặc trưng của ngôi đình ở ba miền Bắc, Trung, Nam. Đình, ở cả ba miền, đều là của dân làng xã. Nhưng ở nhiều nơi, dựng đình là công việc của những kíp thợ chuyên môn, nhất là đối với những ngôi đình có quy mô bề thế và hình thức đẹp đẽ vùng đồng bằng Bắc bộ. Sẽ thiếu sót khi nói về đình mà không nói đến công việc của những người thợ dựng đình. Khi vật liệu xây dựng đã có đủ, dân làng phải đi tìm thợ mộc để dựng đình. Tuy là thợ mộc, nhưng họ không phải là thợ mộc thông thường, mà là những thợ mộc đã chuyên môn hóa trong nghề làm đình. Để làm một ngôi đình làng, người ta thường mời hai hiệp thợ, có thể là cùng một làng, cũng có thể là hai làng khác nhau. Người ta hy

[1] Lê Sơn: *Hội đình Thông Tây Hội (Gò Vấp) trong bối cảnh hội đình làng tại Nam bộ*, đã dẫn, tr. 28-32.

https://tieulun.hopto.org

vọng là, qua sự ganh đua của hai hiệp thợ, mà ngôi đình được dựng nhanh hơn và đẹp hơn. Thợ làm đình có ở nhiều làng Bắc bộ đến trước Cách mạng Tháng Tám. Ở đây chỉ xin trình bày công việc của những người thợ làm đình nổi tiếng ở Cúc Bồ, một thôn của xã Kiến Quốc, huyện Ninh Thanh, tỉnh Hải Dương, để chúng ta hình dung được rõ hơn cách dựng đình truyền thống. "Khi đến nhận việc, thợ cả hai hiệp phải bàn bạc với người đại diện của làng như chánh tổng, lý trưởng, tiên chỉ được dân tín nhiệm giao phó từng việc cụ thể. Chủ và thợ phải làm tờ khoán (hợp đồng) ghi rõ trách nhiệm của mỗi bên, mỗi hiệp, kích thước, kiểu dáng của công trình, kết cấu của các vì, hình thức trang trí, thời gian hoàn thành, giá cả. Tờ khoán mỗi bên giữ một bản, sau có gì sai sót đem ra trình làng hoặc kiện quan trên. Nói chung công việc diễn ra tốt đẹp, ít khi có chuyện rắc rối. Phần việc của một hiệp thợ được chia đôi từ gian trung tâm về hai đầu, phần chuôi vồ chia theo vì, gian giải vũ mỗi hiệp làm một cái. Chỉ cần thống nhất kích thước với chủ về chiều rộng của lòng, chiều dài từng gian, chiều cao cột quân, xung quanh kẻ hoặc bảy là thợ cả đã tính ra kích thước của mọi chi tiết. Nếu chỉ định trước độ lớn của các cột thì tính trước được khối lượng gỗ cần thiết. Mỗi cái đình cỡ trung bình cần 100m^3 gỗ tròn. Ngoài những cây gỗ cung tiến, làng phải mua cả một bè gỗ, nhỏ làm hoành, to làm cột, thẳng làm xà, cong làm bẩy, kẻ, nục nạc xẻ ván bưng, đóng cửa, lát sàn, làm rui, ngắn nhỏ làm con chồng, đấu sen, vụn vặt chuyển làm giải vũ, vật nào việc ấy... Khi thợ mộc khởi công thì mọi việc bắt đầu sôi động, chỗ này thợ đục đá làm tảng, lát hè, chỗ kia thợ đóng gạch ngói, nung vôi, làng xóm náo nhiệt hẳn lên. Riêng thợ nề, thợ ngõa, chờ công trình chuẩn bị cất dựng, làng mới đón thợ...

https://tieulun.hopto.org

Làm xong tờ khoán, hai thợ cả (của hai hiệp thợ) phải thống nhất với nhau mực thước từng bộ phận cơ bản trên rui thước của mỗi người như: chiều cao cột quân, khoảng rộng của lòng (nhà), kích thước gian, độ thách của cột, mức chênh của đao... để khi cất dựng ngôi đình chuông chắn, cân đối, vững chắc. Vạch kích thước trên rui xong, phải khớp lại cho chính xác. Lấy mực đao góc là việc khó khăn nhất, chỉ những thợ lão luyện mới tính toán nổi. Độ thách của cột, của hàng dọc phải thống nhất, chỉ một sai số nhỏ là đã gây nhiều khó khăn khi cất dựng. Thống nhất rui mực xong thì tiến hành soạn và chia gỗ. Việc này phải gắp thăm để đảm bảo sự công bằng. Kể từ đây, hai hiệp thợ làm độc lập, thậm chí bí mật với nhau về một số công việc, nhất là cách thể hiện các đề tài trang trí... Thợ cả có trách nhiệm phân công công việc cho từng nhóm thợ, mỗi nhóm lại chia cụ thể công việc cho từng người. Làm đình không có bản vẽ, chỉ có số đo các chi tiết, mỗi người thợ phải thuộc lòng đề tài, kiểu dáng, mộng mẹo, thợ cả nói đến kiểu gì, thợ đã hình dung ra kiểu ấy, vạch lên gỗ những nét chính rồi vừa làm vừa tưởng tượng ra các chi tiết. Ấy thế mà khi lắp ráp đâu vào đấy cả, mang mộng bén sát kéo sợi chỉ không lọt, hoa văn hài hòa, cân đối đúng lối, đúng kiểu. Từ những khúc gỗ mộc mạc, nặng nề, rắn chắc, vô tri vô giác, qua bàn tay tài hoa và cần mẫn của người thợ, hiện dần lên những con vật hung dữ như hổ, hiền lành như hươu, nai, mảnh mai như cành trúc, cùng những đường nét mềm mại như lụa, mượt mà như nhung hoặc lăn tăn như sóng nước. Ở đây đọng lại tình cảm, tài năng của họ.

Mấy chục tay thợ làm việc miệt mài, nghiêm túc, vất vả hàng năm mới xong một ngôi đình. Cũng do công

https://tieulun.hopto.org

việc kéo dài mà không ít chuyện vui đã diễn ra giữa gái làng và trai thợ. Khi việc mộc đã gọn, thì việc đắp nền phải xong, đá tảng, đá phiến, vôi, cát, gạch, ngói cũng phải tập kết đầy đủ. Dân làng phải đóng góp tre làm giàn giáo. Trước khi cất, thợ phải in tảng đúng vị trí, điều chỉnh cho mặt tảng cùng trên một mặt phẳng, bắc giàn giáo cho vững chắc. Xà nách lắp sẵn vào cột cái, cột quân, thành từng vì nhỏ, chân cột đặt sẵn lên tảng, đầu dựa vào giàn giáo, khi cất chỉ cần kéo dựng lên là được. Quá trình chuẩn bị của thợ được trai tráng của làng giúp sức nên cũng nhanh chóng. Các lỗ mộng đều phải thử, kiểm tra chu đáo, trông nom cẩn thận, chỉ cần một mảnh gỗ vụn lọt vào là gây không ít phiền toái và dẫn đến thất bại trong việc tranh giải...

Mọi việc dù đã chuẩn bị xong xuôi, vẫn phải chờ đến "ngày lành tháng tốt" và phải đúng vào giờ tốt mới được cất dựng... Trước ngày cất, làng phải làm lễ tạ thành hoàng bản thổ, làm cỗ khao thợ, làng sung túc thì may cho mỗi người một cái áo lụa hồng. Làng lại phải chọn một bô lão hay một ông quan có đức độ "được tuổi", chồng vợ song toàn, con cái quây quần, tượng trưng cho sự tốt lành để đè nóc đình. Làng phải may cho ông ta một cái áo đỏ mặc trong lúc làm nhiệm vụ quan trọng này.

Cất đình là ngày hội lớn của dân làng, già trẻ trai gái đều có mặt. Đến giờ cất, mọi người hồi hộp, trống hiệu vang lên, pháo nổ ran trời, cờ bay phấp phới, tiếng hò dô kéo gỗ rộn rã. Thợ mặc áo mới, chít khăn đầu rìu, đi lại thoăn thoắt trên giàn giáo. Không một người nào mang theo chàng đục. Đến lúc này mà còn đục đẽo thì còn ra thể thống gì ! Giải thì chẳng đáng là bao nhưng danh dự lớn hơn. Hơn nữa qua cất dựng mà người ta bình luận và chọn thợ. Các bộ phận của công trình đều rắn chắc và nặng đến hàng tấn, sơ suất nhỏ cũng đủ gây

https://tieulun.hopto.org

ra tai nạn, cho nên mọi việc đều phải thận trọng, chu đáo, chính xác nhưng lại phải khẩn trương. Để giảm bớt nặng nhọc trong giây phút căng thẳng này, cũng như trong việc chuyển gỗ làm đình, người ta đã sáng tác nhiều câu hò hưng phấn. Ví như :

Dô ta kéo gỗ làm đình
Con gái vô tình thì hở rốn ra...
Này, hai ba nào!

Đình cất từ gian giữa... Làm xong vì giữa thì đặt chồng nóc. Chồng nóc gian giữa có ghi niên hiệu, ngày tháng hoàn thành ở phía dưới. Dùng giàn giáo và chão kéo chồng nóc ngang đỉnh các vì, người đặt chồng nóc mặc áo đỏ đứng trên giàn giáo đẩy nhẹ chồng nóc vào vị trí trong tiếng hò reo, pháo nổ. Sau khi đặt nóc làm phép, người đó liền cởi áo vứt xuống cho cụ nhất (tức cụ cao tuổi nhất làng). Mọi người xúm lại tranh nhau xé từng mảnh nhỏ, mang về may túi dựng hạt mùi cho con cháu đeo "lấy khước", hy vọng gặp nhiều điều tốt lành. Cất xong vì giữa, cất tiếp vì bên, cho đến khi đóng xong rui là thợ mộc xong phần mái, nhường lại công việc cho thợ nề, thợ ngoã. Thợ mộc làm tiếp việc lát sàn, đóng cửa, dựng giải vũ xong là hoàn tất. Cửa võng, hoành phi, câu đối, đồ tế tự, sơn khảm do thợ làm đồ thờ và sơn khảm đảm nhiệm.

Công việc cuối cùng không phải của thợ mộc mà thợ đá phải làm là đục bia kỷ niệm, ghi ngày khởi công, cất dựng, tên họ những người cung tiến, hưng công, bỏ tiền của làm đình, nhưng tiếc thay tên họ của những người làm nên cái đình thì hầu như không được nhắc tới" [1].

[1] Tăng Bá Hoành (chủ biên): *Nghề cổ truyền*, tập 2, Sở Văn hóa-thông tin Hải Hưng xuất bản, Hải Hưng, 1987, chương "Thợ làm đình Cúc Bồ", tr.111-112 ;

https://tieulun.hopto.org

Trên đây là những điều ghi chép về những người thợ làm đình ở Cúc Bồ, Hải Dương. Thôn Cúc Bồ trước Cách mạng tháng 8 có đến bảy hiệp thợ làm đình. Sau Cách mạng tháng 8, họ không làm đình nữa. Nhưng những điều họ kể về việc làm đình trước đây đã cho chúng ta hiểu rõ không những là về cách thức dựng đình mà còn về không khí và nghi lễ dựng đình một thời sôi động. Những người thợ làm đình này vừa là những nhà kiến trúc vừa là những nhà điêu khắc. Chúng ta không thể chỉ biết kiến trúc đình làng mà không biết đến điêu khắc.

Điêu khắc đình làng:

Đình làng, nhất là đình làng ở miền Bắc, là kho tàng hết sức phong phú của điêu khắc Việt Nam trong lịch sử. Điêu khắc cũng tồn tại ở chùa, đền, các kiến trúc tôn giáo khác, nhưng không ở đâu nó được biểu hiện hết mình như ở đình. Điêu khắc đình làng không những là nguồn tài liệu để nghiên cứu lịch sử mỹ thuật Việt Nam, mà còn là nguồn tài liệu để nghiên cứu đời sống ngày thường cũng như tâm hồn của người nông dân Việt.

Nói điêu khắc đình làng cũng là nói đến nghệ thuật trang trí đình làng. Điêu khắc đây là điêu khắc trang trí. Như chúng ta đã biết, người thợ làm đình không những thành thạo trong việc dựng đình mà còn biết tô điểm cho ngôi đình thêm đẹp. Điêu khắc ở đây, do đó, gắn liền hài hòa với kiến trúc. "Hầu như trên các thành phần của kiến trúc đình làng đều được các nghệ nhân xưa dùng bàn tay điêu luyện của mình chạm khắc thành những hình mẫu có giá trị nghệ thuật cao, thu hút sự chú ý của mọi người lúc ghé thăm đình. Nhiều thành phần kiến trúc do yêu cầu của kỹ thuật làm mộng, chốt, nên bắt buộc phải dư thừa ra ngoài những khối gỗ cục

https://tieulun.hopto.org

mịch và nặng nề, nay được các nghệ nhân biến thành những đầu rồng ngậm ngọc với những bờm lửa dài sinh động và thú vị. Đó là trường hợp các *đầu dư*, đầu *bẩy* của đình. Hoặc cũng có những đầu cột có chốt nhiều lớp, kiểu *cánh gà*, nay được trang trí thành những nhóm rồng hội tụ nhau thật là vui mắt. Nhiều con rồng đuôi ở bên này cột thân chui sang bên kia và đầu đang nghiêng mặt cười đùa (đình Tây Đằng). Nhiều chỗ chạm đẹp đến nỗi đôi khi người xem có cảm tưởng như nghệ nhân cố tình tạo ra những khối dư thừa để trang trí cho đẹp chứ không phải do yêu cầu kỹ thuật mà có, rồi nghệ nhân phải chạm để che đậy cho bớt phần thô kệch. Dường như hễ có chỗ trống là có ngay những đường lượn của nhát đục. Những thành phần kiến trúc được chú ý trang trí nhiều nhất là các *ván lá gió* (tức ván nối giữa *xà thượng* và *xà hạ*), các *cốn* (tức khung tam giác giới hạn bởi *xà nách*, *cột cái* và các đường chéo của mái nhà) và các *vì nóc*"[1].

Ở trên, chúng ta cũng đã biết rằng, một ngôi đình thường là do hai hiệp thợ cùng làm. Vì vậy, có thể là ở hai thành phần kiến trúc đối xứng nhau trong một ngôi đình lại có các hình trang trí hoàn toàn khác nhau. Điều đó khiến cho luật đối xứng của trang trí nới lỏng và điêu khắc đình làng trên nhộn nhịp và hào hứng vì tự do.

Ngay những ngôi đình từ thế kỷ 16 đã có điêu khắc trang trí phong phú, như các đình Tây Đằng và Lỗ Hạnh. Ở đình Tây Đằng hầu như không có mảng trống nào trên gỗ là không có chạm khắc trang trí. Hình rồng có khắp nơi, thường chiếm những vị trí trang trọng nhất.

---

[1] Nguyễn Du Chi: *Nghệ thuật kiến trúc thời Mạc*, trong *Mỹ thuật thời Mạc*, Viện Mỹ thuật xuất bản, Hà Nội, 1993, tr.47.

https://tieulun.hopto.org

Trên các *vì nóc*, có các hình rồng cuộn, với cái đầu có mắt to, cằm bạnh. Hình rồng còn được chạm khối nổi trên các *con sơn cánh gà* cũng như các *đầu dư*. Chúng luồn qua các cột như muốn đuổi theo nhau hoặc đứng chầu nhau. Không có hình rồng nào giống hình rồng nào. Trên các con rồng nhô đầu ra ở các con sơn giả trên các *ván lá gió*, là hình các tiên nữ được chạm thành tượng tròn. Đó là các nàng tiên đang thổi sáo ngang, thổi sáo dọc. đánh đàn đáy hay đàn nguyệt... Đáng tiếc là các tượng này hiện nay đã hư hỏng, mất mát nhiều, nếu không thì phải có đến trên 50 tượng này. Có nhiều hình con thú như voi lồng, ngựa bay... Nhưng sinh động nhất vẫn là những bức chạm miêu tả sinh hoạt của con người như đốn củi, cày voi, đuổi hổ, bắt rắn, chồng người làm xiếc, chèo thuyền uống rượu, nam nữ bá vai nhau... Ở đình Lỗ Hạnh, rồng cũng được chạm với nhiều bố cục khác nhau. Có cả hình cá hóa rồng, đầu đã là đầu rồng nhưng đuôi vẫn còn là đuôi cá. Cũng có hình phượng đang bay trong mây. Hươu cũng đứng trong mây. Có hình hươu trên lưng là nàng tiên nữ đang đánh đàn. Ở đình Thổ Hà, cuối thế kỷ 16, có những hình thú kỳ dị chạm trên trụ đấu.

Có thể gọi thế kỷ 17 là thế kỷ của đình. Đình được dựng rất nhiều, nhất là vào niên đại Chính Hòa (1680-1705). Thế kỷ 17 cũng chứng kiến sự phát triển lên đến đỉnh cao của điêu khắc đình làng. Ta hãy nghe các nhà nghiên cứu mỹ thuật tổng kết về điêu khắc đình làng miền Bắc trong thời kỳ này: "Bước chuyển từ trang trí sang phù điêu ở chạm khắc đình làng phù hợp với việc giải phóng công năng cho một số thành phần tự do và bán chịu lực trên vì kèo. Kỹ thuật chạm lộng, chạm bong tạo nhiều lớp chồng chéo, tách khỏi nền để trở

https://tieulun.hopto.org

thành những bức chạm hoàn thiện. Ở nhiều đình, người ta treo hẳn một cây gỗ lên diềm nối hai vì kèo và chạm cả một hoạt cảnh với hàng nghìn tượng trên đó. Những bức phù điêu dài 5m, cao 1,20m, dày 0,70m với bốn, năm lớp hình thể đan xen tạo thành một chuỗi phức tạp rất đặc biệt. Trong đó khoảng cách giữa các hình thể được chú trọng như bản thân các hình thể, do đó mà sự vặn, kèo dài, thu ngắn hình thể trên phù điêu đình làng vào cuối thế kỷ 17 thể hiện rõ hơn. Tương quan trong cấu trúc không gian tạo nên hiệu quả thẩm mỹ của điêu khắc đình làng. Mỗi đình là một phong cách phù điêu. Nhưng tính chất vùng cũng thể hiện rõ.

Hà Bắc (nay là *Bắc Ninh* và *Bắc Giang* - H.V.T.): Phù điêu đình Cao Thượng hiện còn tập trung vào các khu tam giác *ở cốn*. Các hình tượng ghép theo tuyến ngang, nhưng biến đổi theo chuỗi dọc, nổi lên từng khối người, rồng, hổ, mây. Cảm giác không gian giống như một tổ ong lớn dày đặc các hình tượng. Phù điêu đình Phù Lão chú trọng tính phức tạp của tổng thể, cấu trúc các biến điệu mây kết các chuỗi hình tượng, có thể so sánh với hội họa trừu tượng. Phù điêu đình Diềm rõ nét như cảnh điều voi, dắt ngựa kết hợp với các hình thể theo chuỗi dọc. So với phong cách phù điêu Hà Sơn Bình, phù điêu các đình Hà Bắc chạm ít hơn về lớp, thiên về những ảo giác rất huyền hoặc.

Hà Sơn Bình (các tác giả muốn nói về các đình ở *Hà Tây* hiện nay - H.V.T): Điêu khắc đình Chu Quyến gồm nhiều tượng tròn và hoạt cảnh kéo dài tuy không lớn. Các tượng chim phượng, người cưỡi báo cao từ 0,60m đến 0,90m gắn trên các giá đỡ ở cột là các tác phẩm độc lập và hoàn thiện trong nét cách điệu cao). Phù điêu đình Đông Viên phối hợp các tầng hình tượng theo một chuỗi

https://tieulun.hopto.org

ngang từ một đến ba lớp như một hoạt cảnh ba tầng: tắm đầm sen - rồng lượn - đáy nước. Các đơn vị nhỏ vẫn rõ, ánh sáng luồn lách và phản quang từ phía sau, tôn bật các hình tượng. Lối diễn đạt đó được nâng lên trong phù điêu đình Hoàng Xá. Trật tự là ghép ba tầng thường theo đúng tỷ lệ (từ dưới lên) 19 - 16 - 13 thống nhất theo cấu trúc biến đổi các hoa văn mây và rồng kéo dài hình sin chạy đảo hướng lớp trong và ngoài. Phù điêu đình Đông Lỗ biến đổi cấu trúc theo hướng chéo và phá nát hình tượng như làm nổ tung một bếp lửa, như một mạng tán xạ. Phù điêu đình Liên Hiệp có thể coi là nghệ thuật phù điêu đình làng. Các dãy lớn dài 4m - 5m với hình tượng chính như rồng, thạch sùng kéo dài từ 2m - 3m và bám vào cấu trúc chính đó là vô vàn hình tượng huyền thoại và những hoạt cảnh phức tạp. Hàng chục người nhét áo quan vào miệng con rồng - tức cảnh mả táng hàm rồng, các cảnh săn bắn, bay nhảy, vật, múa... chen lấn đến mức không thể nhận rõ những chủ đề chính. Có lẽ cả khuynh hướng huyền thoại, chứ không chỉ khuynh hướng hiện thực, cũng là tinh thần chính của điêu khắc đình làng.

Hà Nam Ninh (các tỉnh *Hà Nam, Nam Định, Ninh Bình* hiện nay - H.V.T.): Phù điêu các đình Phùng Thượng, đình Chảy, đình An Hòa, đình Cự Chữ đại diện của một lối chạm khắc kiểu cách và súc tích. Tương quan không gian ít được chú ý hơn, thay vào đó là sự tỉa tót các diềm hoa văn và các mảng hoa lá. Tuy nhiên, sự phối hợp giữa các hình thể chạm đục khéo léo đem lại hiệu quả hồn nhiên hư ảo, lạ lẫm như các bức tranh của trường phái ngây thơ nguyên thủy. Đáng chú ý là điêu khắc đình làng Hà Nam Ninh thường tô màu như vàng, đen, trắng, nâu xám, đỏ xám. Phù điêu đình Hương Lộc là

https://tieulun.hopto.org

trung tâm của vùng này. Các hoạt cảnh, hình tượng, đặc biệt như "trai gái vui đùa" luôn được tôn rõ ràng trong nền hoa văn dày đặc như rừng rậm với những đường nét hình học.

Vĩnh Phú (tức hai tỉnh *Vĩnh Phúc* và *Phú Thọ* hiện nay - H.V.T.): Phù điêu đình Thổ Tang và đình Ngọc Canh kết thành những chuỗi dài với các hoạt cảnh hoàn chính gồm hai, ba tầng nhân vật, như cảnh đi cày, đi săn, đá cầu, đấu võ, hội làng... Hoa văn hoa lá giảm đi, hình thể người chiếm toàn bộ không gian, các khoảng rộng được đục hết sức chính xác trong cấu trúc chung. Ở đình Hữu Bổ Thượng, xu hướng hình học hóa lại phát triển. Các tuyến dọc chạm người biến điệu theo chuỗi rộng, trên nền các hoa văn.

Tóm lại, phù điêu đình làng thế kỷ 17 đạt những hiệu quả hết sức lớn lao về nghệ thuật học mà trong đó tính chất nhân văn thấm sâu vào từng tế bào bức chạm đến mức có thể cắt rời từng thành phần nhỏ mà vẫn thấy được đầy đủ tinh thần của tổng thể .

Sang thế kỷ 18, cũng còn nhiều đình có điêu khắc trang trí đẹp, trong đó phải kể đến đình Đình Bảng (dựng năm 1736), ngôi đình bề thế có thể coi là "cổ điển" của kiến trúc đình Việt Nam nói chung. Nhưng nhìn chung, "sự suy giảm của phong trào dựng đình kéo theo sự đi xuống của điêu khắc đình làng thế kỷ 18. Nghệ thuật chạm bong cực kỳ nhiều lớp và phức tạp của thế kỷ 17 đã ít dần, đường nét chạm của thế kỷ 18 nuột nà, khéo léo dần lên, do tính phù điêu giảm đi mà tính trang trí tăng lên. Chạm khắc đình Hồi Quan, Đình Bảng (Bắc Ninh) có biểu hiện như vậy, các nét chạm rất súc tích, ít rắc rối của chồng lớp, thay vào đó là các ô

https://tieulun.hopto.org

hình học trang trí lộng lẫy, như cửa võng đình Đình Bảng. Ở đình Bình Lục (Đông Triều, Quảng Ninh), các bức chạm có khuynh hướng mặt phẳng như trở lại với phong cách đình Tây Đằng thế kỷ 16, với các đề tài ngựa, thú, mèo ngoạm cá..., hình rất to trên một diện tích chạm nông thô mộc. Hai đình ở miền cực Nam miền Bắc, đình Hoành Sơn và Trung Cần (Nghệ An) góp một tiếng nói đơn giản rõ nét vào phù điêu đình làng thế kỷ này. Các bức chạm "chèo thuyền", "quan văn vinh quy", "thị văn", "đánh cờ", "cất vó úp cá", "gánh mạ cấy lúa"... là các cấu trúc đầy nhịp điệu, phối hợp chạm hai lớp có chiều sâu, với tiết tấu của hoa văn trang trí rải đều trên bề mặt vì kèo. Các bức chạm "Thành Thang sính Y Doãn", "thi đấu thương", "dựng nhà"... tạo ra các mặt phẳng đơn giản để hình bám lên đó với nhiều góc đứng để nhìn đối tượng" [1].

Chúng ta có thể thấy điêu khắc trang trí đình làng từ thế kỷ 16 đến thế kỷ 18 mang đậm tính chất nghệ thuật dân gian. Những nhà điêu khắc vô danh xuất thân từ nông dân đã đưa vào đình làng những hình ảnh gần gũi với cuộc sống thực, hay là với cả giấc mơ của họ, với một phong cách hết sức độc đáo và một tâm hồn hết sức sôi nổi. Khác với những kiến trúc tôn giáo khác, ngay ở những vị trí tôn nghiêm của đình làng, ta cũng có thể gặp hình tượng những đôi trai gái đùa ghẹo nhau hay đang tình tự. Thậm chí, như ở đình Phù Lão (Bắc Giang), dựng năm 1688, trên các đầu rồng hay râu rồng, thường có hình phụ nữ nằm hay ngồi, khỏa thân hay váy vén cao, để hở cả bộ phận cần che đậy, một

[1] Nguyễn Quân và Phan Cẩm Thượng: *Mỹ thuật của người Việt*, nxb. Mỹ thuật, Hà Nội, 1989, tr. 194-196.

https://tieulun.hopto.org

mình hay cùng với bạn trai. Có người nhận định rằng: "không ở một đình nào, cái khát vọng yêu đương lại được bộc lộ mạnh mẽ như ở đình Phù Lão" [1]. Chúng ta biết rằng, hình rồng, trong thời đại quân chủ, là biểu tượng cho sự linh thiêng, uy nghiêm và cho nhà vua. Đặt lên đầu rồng trên nóc đình những đôi trai gái yêu đương, dường như là một sự chế giễu của nông dân đối với các quyền lực thống trị.

Từ thế kỷ 19, điêu khắc đình làng hầu như không còn những cảnh sinh hoạt dân gian. Từ đây chỉ còn những hình trang trí hoa lá và phổ biến là hình tứ linh, tức bốn con vật thiêng: long, ly, quy, phượng. Trong các đình thế kỷ 19, thường có những bức cửa võng trước điện thờ được chạm trổ khá công phu.

Ở các ngôi đình miền Trung, điêu khắc trang trí không phong phú như các ngôi đình miền Bắc. Ngay như một ngôi đình cổ, lớn và đẹp như đình Hội Thống ở Hà Tĩnh thì đã không có những điêu khắc cảnh sinh hoạt dân gian như các đình Trung Cần, Hoành Sơn ở bên kia sông Lam, trên đất Nghệ An. Còn từ Quảng Bình trở vào thì các ngôi đình không còn nhiều trang trí trên gỗ nữa. Có người đã tổng kết về trang trí trên gỗ các ngôi đình vùng Thừa Thiên - Huế: "Trong kết cấu gỗ của nội thất, tùy quan niệm thẩm mỹ mà dân làng có thể chạm trổ chi tiết đầu rồng, đuôi rồng ở đầu đuôi kèo, chạm hoa và đường chỉ xuyên tâm ở thanh xà và đòn tay. Việc chạm trổ nhiều, thích ứng với các đình có kết cấu vừa phải, thanh tú, như đình Thế Lại Thượng, đình Lại Thế...

---

[1] Trịnh Cao Tưởng: *Đình làng Phù Lão, Hà Bắc, trong nền cảnh đình làng Bắc Bộ*. Luận án Phó Tiến sĩ khoa học lịch sử, viện Khảo cổ học, Hà Nội, 1993, tr. 62.

https://tieulun.hopto.org

Chạm trổ ít, thích ứng với các đình có kết cấu gỗ to lớn, đồ sộ, như đình Dương Nỗ, Thủ Lễ, Văn Xá..."[1]. Đó cũng là tính chất trang trí nói chung của các ngôi đình miền Trung. Nhưng nếu điêu khắc trang trí trên gỗ có giảm sút, thì ngược lại, ở các ngôi đình miền Trung lại phát triển hình thức trang trí bằng cách đắp nổi vôi vữa và gắn các mảnh sành sứ lên phần ngoài của kiến trúc. Thường thì ở nóc mái và các đường gờ mái, người ta trang trí hình tứ linh. Ở nóc thường có một cặp rồng - có khi là hai - uốn lượn, giương nanh múa vuốt, chầu vòng tròn mặt trời hay mặt trăng với các tia lửa bốc cao ở chính giữa nóc. Còn ở gờ mái thường được trang trí các hình lân, quy, phượng và chấm dứt với hình hồi long. Ở hai đầu hồi thường được trang trí hình dơi xòe cánh bằng sành sứ để cầu phúc. Mặt trước bức tường ngăn ở hai chái, thường đắp nổi hình long mã phụ hà đồ, lướt trên hoa văn thủy ba, hay hình cách điệu chữ "thọ", hoặc kiểu ô tổ ong [2]. Nhìn chung, đó là cách trang trí phổ biến đời Nguyễn.

Đình miền Nam cũng có lối trang trí đắp nổi mặt ngoài gần giống đình miền Trung, nhưng điêu khắc trang trí trên gỗ thì cũng có điểm khác biệt. Phần lớn chạm khắc gỗ này đã có từ giữa thế kỷ 19: "Bốn cột đình (ở chánh điện - H.V.T.) thường được trang trí hình rồng, nên gọi là "long trụ". Nhiều nơi, long trụ chạm rời bên ngoài ốp vào. Nhưng cũng có nơi, như đình Long Sơn (Tân Châu, Châu Đốc) giống như miếu Tả quân Lê Văn Duyệt (quận Bình Thạnh), long trụ được trổ một khối

[1] Trần Đại Vinh: *Tín ngưỡng dân gian Huế*, nxb.Thuận Hóa,Huế. 1995, tr. 162.

[2] Trần Đại Vinh: *đã dẫn*, tr. 162-163.

https://tieulun.hopto.org

nguyên. Công trình buộc chúng ta tưởng tượng hàng chục nghệ nhân ngồi đục đẽo suốt năm" [1]. Có những đình, tuy cũng gọi là long trụ những lại chạm bốn con vật "tứ linh". Nổi tiếng như những long trụ đình làng Thiện Mỹ, thị trấn Trà Ôn, Vĩnh Long. Đình này dựng vào năm 1850. Cột ở đây đều làm bằng gỗ căm xe. Bốn cây cột chánh điện đều chạm liền hình long, lân, quy, phượng. Trên từng cặp cột, các con vật hướng vào nhau cân đối. Dưới chân cột là hình rùa vẩy to, cất cổ cao ngậm cọng cỏ ở giữa, hình rồng uốn cong hơn một mét, hai chân trước giơ ra, đầu nghển cao, mình uốn lên, để đuôi nhô ra trước. Tiếp phía trên là hình phượng có đôi chân dài, có cựa, mỏ nhọn, mắt lo. Đuôi phượng cong vút về sau. Con lân nép mình phía sau cột.

Những long trụ ở đình Thiện Mỹ là những tác phẩm điêu khắc độc đáo và tài hoa [2].

Ngoài những cột long trụ, đình Nam bộ thường có các *bao lam* trước các điện thờ, như cửa võng trong các đình miền Bắc, được chạm trổ rất tinh vi, đề tài thường là tứ linh, cá hóa long, rồng, hổ, bát tiên, mây, hạc hay hoa quả... Các *bao lam* này thường được thiếp vàng rực rỡ. Đôi khi cũng có thêm những tấm bình phong điêu khắc công phu.

Như vậy, điêu khắc trang trí, cùng với kiến trúc, đã làm cho đình có những nét riêng trên chiều dài của đất nước.

---

[1] Huỳnh Ngọc Trảng, Trương Ngọc Tường, Hồ Tường: *đã dẫn*, tr.32-33.
[2] Lê Đành: *Đình làng Thiện Mỹ, Trà Ôn: Long trụ -nghệ thuật chạm khắc độc đáo*, Văn hóa, số ra ngày 27-11-1996.

https://tieulun.hopto.org

Thần và tín ngưỡng ở Đình:

Vị thần mà các đình làng đều thờ gọi là "thành hoàng". Điều này đã được nhiều học giả lớp trước như Nguyễn Văn Khoan [1], Nguyễn Văn Huyên [2], Phan Kế Bính[3] khảo sát kỹ. Thành hoàng còn gọi là thần hoàng. Nhưng tại sao gọi là thành hoàng? Thành hoàng là gì?

Thành hoàng vốn là vị thần có nguồn gốc Trung Quốc. Tiếng Trung Quốc gọi là Chénghuáng (城 隍).

Nhiều học giả cho rằng từ "thành hoàng" là bắt nguồn từ câu của *Kinh Dịch*: *"Thành phục vu hoàng"* (Thành đổ thì trở nên hào). Người ta cho rằng thờ thành hào đã có từ trước, như đã được ghi chép trong sách *Lễ ký*. Nhưng thành hoàng trở thành một vị thần, có đền thờ riêng, thì ghi chép sớm nhất là vào thời Tam Quốc. Đó là đền thờ thành hoàng do Tôn Quyền lập năm 239 ở Vu Hồ, An Huy. Trong *Bắc Tề thư, Mộ Dung Nghiễm truyện*, đã có chép đến đền thờ thần thành hoàng trong Dĩnh Thành (nay ở phía bắc huyện Giang Lăng, tỉnh Hồ Bắc). Đến đời Tùy, đã có tục dùng động vật để tế thành hoàng. *Tùy thư, Ngũ hành chí* chép: *"Lương Vũ Lăng vương tế thần thành hoàng, sắp nấu bò, có con rắn đỏ leo quanh mõm bò"*. Đến đời Đường, tục thờ thành hoàng đã thành phổ biến. Các nhà thơ như Đỗ Phủ, Hàn Dũ, Trương Cửu

---

[1] Nguyễn Văn Khoan: *Essai sur le Đình et le culte du génie tutélaire des villages au Tonkin, Bulletin de l'école Franỗaise de Extrême-Orient*, tome XXXI.

[2] Nguyễn Văn Huyên: *Contribution à l' étude d'un génie tutélaire annamite Lý Phục Man*, đã dẫn.

[3] Phan Kế Bính: *Việt Nam phong tục*, Bản in lại, nxb. Khai Trí, Sài Gòn,1973

https://tieulun.hopto.org

Linh, Trương Thuyết, Đỗ Mục, Lý Thương ẩn đều có thơ văn tế thành hoàng.

Bấy giờ thần thành hoàng đã có hình ảnh con người. Và cũng từ đây, thần thành hoàng không còn là hóa thân của thành trì nữa mà là một con người cụ thể nào đó. Theo *Gia Thái Cối Kê chí* của Lục Du thì Bàng Ngọc vốn là tướng nhà Tùy, sau quy phục nhà Đường, làm quan đến thượng thư Bộ Công, đô đốc U Châu... Nhân có ân đức với dân, sau khi chết, ông được phong làm thành hoàng. Đến đời Tống, các phủ, châu, huyện trên toàn đất Trung Quốc đều có thần thành hoàng, và đa số họ là trung thần, nghĩa sĩ, dũng tướng... Vua Tống thường gia phong cho các thần thành hoàng. Sang đời Nguyên, miếu thành hoàng được lập ở Thượng Đô và thần được phong là Hộ quốc bảo ninh vương. Đến đời Minh, Chu Nguyên Chương phong hàng loạt thành hoàng, tùy theo địa bàn của thần to hay nhỏ mà có tước vị cao hay thấp. Chu Nguyên Chương nói: *"Trẫm đặt thành hoàng của kinh sư, thống thuộc các thần ở các phủ, châu, huyện, để giám sát việc thiện, việc ác của dân mà giáng phúc hay giáng họa" (Tục văn hiến thông khảo, Quần tự khảo)*. Đến đời Thanh, việc thờ thành hoàng vẫn được coi trọng.

Tóm lại, ở Trung Quốc, thành hoàng là thần của thành trì, từ trung ương đến địa phương. Thành hoàng bảo vệ bộ máy quan liêu và cư dân trong thành. Bên ngoài các thành, người ta không thờ thành hoàng. Nhưng vì là thần, nên thành hoàng cũng có thể làm mưa, làm tạnh, che chở người tốt, trừng phạt kẻ xấu, giáo dục và xử án... Trong tín ngưỡng thành hoàng Trung Quốc, khuynh hướng thế tục hóa khá mạnh mẽ. Thần thành hoàng trở thành chủ tể âm ty của thành trấn địa phương. Thành hoàng có "cấp trên", lại có thuộc hạ, phần lớn là

https://tieulun.hopto.org

quỷ bắt hồn. Trong văn học dân gian Trung Quốc, thành hoàng thường xuất hiện như một vị thần thích chè chén, hiếu sắc... và ưa cả đồng tính luyến ái [1].

Khi tín ngưỡng thành hoàng du nhập vào Việt Nam, từ thời Bắc thuộc, cũng làm nảy sinh ra một số thành hoàng mà chức năng cũng giống thành hoàng Trung Quốc, là thần bảo vệ các toà thành. Năm 823, Lý Nguyên Gia xây La Thành, đã phong thần Tô Lịch làm thành hoàng, dựng đền thờ. Năm 866, Cao Biền phong Tô Lịch làm Đô phủ thành hoàng thần quân đại vương. Năm 1010, Lý Thái Tổ dời đô ra Thăng Long, lại phong Tô Lịch làm Quốc đô Thăng Long thành hoàng đại vương. Theo sách *Việt điện U linh* thời Trần thì còn hai vị thành hoàng nữa. Đó là thần Long Đỗ thờ ở đền Bạch Mã (nay ở số nhà 3, phố Hàng Buồm, Hà Nội) và thần thổ địa ở Đằng Châu (Hưng Yên). Trong giai đoạn Việt Nam bị nhà Minh xâm lược, theo sách *An Nam chí* của Cao Hùng Trưng, quan lại Minh đã theo chế độ Trung Quốc, lập miếu thành hoàng ở phủ, châu, huyện Việt Nam. Đến đời Lê, theo *Đại Việt sử ký toàn thư* (q. II, t. 75b), năm 1449, thời Lê Nhân tông, mới bắt đầu thờ Đô đại thành hoàng, tức thần thành hoàng của thủ đô Thăng Long. Sang triều Nguyễn, theo *Đại Nam thực lục chính biên*, năm 1809, Gia Long cho lập miếu thành hoàng ở bên hữu kinh thành Huế, chính giữa thờ Đô thành hoàng tức thành hoàng kinh đô, còn ở tả vu và hữu vu thì thờ thành hoàng các thành trấn khác trong cả nước. Các vua Nguyễn còn lập miếu thành hoàng ở tỉnh và huyện.

[1] Xem Từ Hoa Long: *Trung Quốc quỷ văn hóa*, Thượng Hải Văn Nghệ xuất bản xã, Thượng Hải. 1991, tr.243-267.

https://tieulun.hopto.org

Như vậy, ở Việt Nam cũng có một loại thành hoàng giống như thành hoàng Trung Quốc, đó là thần của các thành trì. Nhưng thành hoàng được thờ ở các đình làng là các thần của làng, tuy thường được gọi là "Đương cảnh thành hoàng", "Bản cảnh thành hoàng" hay "Bản thổ thành hoàng", nhưng không giống chút nào với thành hoàng Trung Quốc. *"Rõ ràng trong thành hoàng Việt Nam có hai dòng riêng biệt. Một dòng mang đậm gần nguyên xi mô hình Đường-Minh: hệ thống thành hoàng cả nước, tỉnh, huyện; đó là những vị thần vô danh tối linh, không có thần tính nhân bản, thậm chí cũng không phải là một thiên thần... Dòng thứ hai là thành hoàng làng. Đó mới là dòng chủ thể phản ánh bản chất tư duy tôn giáo tín ngưỡng Việt Nam."* [1]

Thực ra, thần các làng có được nhà vua phong danh hiệu mới đủ tư cách là thành hoàng. Nhà vua thường phong các thần làng làm ba hạng: thượng đẳng thần tức thần bậc trên, trung đẳng thần tức thần bậc giữa, và hạ đẳng thần tức thần bậc dưới. Và do đó, không phải làng nào cũng có thành hoàng. *"Nhiều làng hoặc vì lý do này, lý do khác không có thành hoàng. Có những làng trước đây cũng đã có thần, nhưng theo sự tin tưởng, vị thần này đã được điều đi cai quản một nơi khác, hoặc được đem lên dự vào hàng thiên thần. Lại cũng có nhiều vị thần bị phế truất, có thể do một đạo sắc của nhà vua, có thể do một vị ác thần khác đánh bại đi, rồi sau dân làng cầu khẩn các vị thượng đẳng thần khác tới trị vị ác thần, vị ác thần phải bỏ đi, mà vị thần cũ chưa triệu trở lại được. Cũng có những làng mới lập nên chưa có*

[1] Nguyễn Duy Hinh: *Tín ngưỡng thành hoàng Việt Nam*, nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1996, tr.97.

https://tieulun.hopto.org

thần"[1]. Nhưng, như ta thấy, nhiều làng không có thành hoàng chỉ vì các vị thần của họ không được vua phong. Có nhiều làng thờ các vị thần như thần gắp phân, thần ăn mày, thần ăn trộm..., tức các thần được coi là "tà thần" thì khó lòng có được sắc phong của nhà vua. Nên nhiều làng muốn vị thần của mình được phong thành hoàng, người ta đã làm "lý lịch giả" cho các vị thần. Chẳng hạn, làng Đồng Kỵ vốn thờ thần gắp phân (với chiếc giành tre mạ vàng), nhưng thần lại có một tiểu sử đàng hoàng với tên là Thiên Cương Đế.

Nhưng nói chung, các thần của làng, thờ ở đình làng, dù được vua phong hay không, người ta vẫn quen gọi là "thành hoàng". Như vậy, thành hoàng làng là một khái niệm hoàn toàn Việt Nam, không còn giống chút nào với Trung Quốc. Người dân làng xã biết rõ họ tên của vị thần - hay những vị thần - của làng mình, có điều là họ không dám nhắc đến tên, khi nói đến một từ trùng với tên thần thì họ phải nói chệch đi, vì phải kiêng húy.

Nguồn gốc của thần làng khá phức tạp. Có thể đó là những thần mà nhiều nhà nghiên cứu quen gọi là nhân thần, tức là các vị thần vốn là người. Sự phân biệt này không phải bao giờ cũng dễ dàng. Ta thấy có nhiều làng thờ các nhân vật lịch sử như Lý Bôn (Bí), Ngô Quyền, Đinh Tiên Hoàng và Mười hai sứ quân (như Nguyễn Lệnh Công được thờ ở xã Trùng Quang, tỉnh Bắc Ninh; Trần Lãm được thờ ở làng Văn Hưng, huyện Mỹ Lộc, tỉnh Nam Định...), hai hoàng tử thời Lý là Đông Chinh vương và Dực Thánh vương (hai vị này được thờ ở nhiều đình Trung bộ và Nam bộ, vì được xem như thủy tổ khai

[1] Toan Ánh: *Tín ngưỡng Việt Nam* (quyển Thượng), nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, 1992, tr.133-134.

https://tieulun.hopto.org

hoang). Lý Thường Kiệt, Tô Hiến Thành, Trần Hưng Đạo (Trần Hưng Đạo là một vị thần lớn ở Việt Nam, nhưng cũng có làng thờ làm thành hoàng như Sa Cao, Mỹ Lộc, tỉnh Nam Định), Trần Thủ Độ, Trần Khát Chân, Lê Lai, Lê Lợi...

Ở Nam bộ, những quan chức có công trong việc mở mang các vùng đất thường được phong thành hoàng và thờ ở nhiều đình như Bùi Tá Hán, Nguyễn Hữu Cảnh, Thoại Ngọc Hầu, Nguyễn Cư Trinh... Nhưng chiếm số đông trong các nhân thần là những người ít nổi tiếng hơn, quan lại hay nho sĩ địa phương (như thôn Nhân Vinh, xã Thống Nhất, huyện Mỹ Hào, tỉnh Hưng Yên, thờ thành hoàng là một cụ đồ tên Tính), và đặc biệt nhiều là những bộ tướng đã giúp các anh hùng lịch sử đánh giặc giữ nước. Trong số này thì đông đúc là các tướng của Hai Bà Trưng, nhất là các nữ tướng. Thật ra, những vị thần này "xuất thân" là những nhân vật truyền thuyết, có tính chất "giả lịch sử" hơn là lịch sử. Và nữa, trong số các nhân thần, có không ít các vị vốn là thần tự nhiên được nhân thần hóa. Việc tìm ra nguồn gốc của các thần này đòi hỏi một sự phân tích chu đáo. Chẳng hạn, như Lý Phục Man, vị thành hoàng ở đình Yên Sở (tỉnh Hà Tây) mà Giáo sư Nguyễn Văn Huyên đã từng nghiên cứu kỹ lưỡng [1], người ta thường đồng nhất với Phạm Tu, một tướng của Lý Bí ở thế kỷ 6, nhưng gần đây có ý kiến cho rằng đó chỉ là vị thần sông Đáy[2]. Có hai vị có lẽ là thần biển, vì đều có tên là Đông Hải Đại vương (Vua lớn của Biển Đông), nhưng đã khoác áo hai nhân vật lịch sử, một là Đoàn Thượng, một con người có

---

[1] Nguyễn Văn Huyên: *Contribution à l' étude d'un génie tutélaire annamite Lý Phục Man*, đã dẫn.

[2] Tạ Chí Đại Trường: *Thần, Người và đất Việt*, California, 1998, tr. 59.

https://tieulun.hopto.org

thật ở cuối thời Lý đầu thời Trần, và một là Nguyễn Phục, một ông nghè triều Lê bị tội chết khi làm chuyển vận sứ trong cuộc đánh Chiêm của Lê Thánh tông. Đông Hải Đại vương Nguyễn Phục được thờ trong nhiều làng ven biển suốt Bắc, Trung, Nam. Đình Hưng Phú thành phố Hồ Chí Minh, đình Trà Tân ở Cai Lậy, đình Tân Hương ở Châu Thành (Tiền Giang)... vẫn thờ vị thần này.

Có những làng thờ các nhà sư thời Lý như Từ Đạo Hạnh, Đại Điên, Nguyễn Minh Không... làm thành hoàng. Cũng có đình (như đình Thổ Hà) thờ cả Lão Tử. Điều đó nói lên ảnh hưởng của Phật giáo và Đạo giáo đến tín ngưỡng thần làng xã.

Thần tự nhiên - mà nhiều nhà nghiên cứu gọi là thiên thần hay nhiên thần - cũng được thờ rất nhiều ở làng xã Việt Nam. Tất nhiên các vị thần tự nhiên cũng có bản tiểu sử- thường gọi là thần tích - rất là "người". Sơn thần (thần núi) và Thủy thần (thần sông, thần biển) được thờ nhiều hơn cả. Trong số sơn thần, thần núi Tản Viên có địa vị cao hơn cả. Chính ngôi đình cổ Tây Đằng thờ vị thần này. Ngoài Tản Viên, các vị thần núi như Cao Sơn, Quý Minh... cũng được thờ ở nhiều nơi. Ở vùng Thanh Hóa, Nghệ An thì thần núi Cao Sơn thường được gọi là Cao Sơn Cao Các hay Cao Các. Từ vùng này về phía Nam cho đến Nam bộ, phổ biến thờ thần Cao Các. Như đình Dương Xuân ở Huế, đình Phương Sài ở thị xã Nha Trang, và nhiều đình ở Nam bộ như đình Nam Chơn ở thành phố Hồ Chí Minh, đình Phú Sơn ở Cái Bè, đình Xuân Sơn ở Cai Lậy, đình Giao Long, đình Quới Sơn ở Bến Tre... đều thờ Cao Các làm thành hoàng [1].

[1] Huỳnh Ngọc Trảng, Trương Ngọc Tường, Hồ Tường: *đã dẫn*

https://tieulun.hopto.org

Ngoài những vị thần núi nói trên, còn những thần núi địa phương như Tam Điệp Sơn, Điện Sơn...

Liên quan đến thần núi là thần đá cũng được nhiều làng thờ như thần Bạch Thạch (Đá Trắng) thờ ở Phù Ninh (Phú Thọ), Nghi Lộc (Nghệ An), thần Thạch Khanh (Ông Đá) thờ ở Bạch Hạc và nhiều nơi khác...[1]

Trong vùng đồng bằng Bắc bộ, ở vùng đồng chiêm trũng như Hà Nam, vùng đầm lầy và vùng ven biển như Nam Định, Thái Bình... thì thủy thần chiếm ưu thế so với sơn thần. Thủy thần được thờ phổ biến là các Long vương (Vua Rồng) như Đông Hải Long vương, Nam Hải Đại vương, Sát Hải Đại vương. Một nữ thủy thần cũng được thờ là Ngọc Thủy Tinh công chúa. Liên quan đến thủy thần là các thần cá, thần rắn. Chẳng hạn như thành hoàng xã Phù Sa (Hưng Yên) được phong với cái tên nôm na là "Đương cảnh thành hoàng Đức Vua Rí Cửa Cống" vốn là một con cá chép. Thần rắn cũng là một loại thần quan trọng của người Việt, được thờ ở nhiều làng. Vị thần rắn nổi tiếng nhất là Linh Lang. Linh Lang được thờ ở đền Voi Phục, Hà Nội, và ở nhiều làng của Hà Tây, Nam Định... Nhưng *"trường hợp Rắn thần Linh Lang này không phải là mô-típ phổ biến của thần Rắn. Mô-típ phổ biến là phải sinh ra bọc hai, ba trứng nở ra hai, ba con trai. Đó là đặc điểm thứ nhất. Đặc điểm thứ hai là thường người mẹ bị rắn, rồng, giao long, thuồng luồng quấn phủ mới mang thai"*[2]. Rất nhiều làng xã thờ thần rắn mà thần tích viết theo mô-típ này.

---

[1] Nguyễn Duy Hinh: *đã dẫn*, tr.168.

[2] Nguyễn Duy Hinh: *đã dẫn*

https://tieulun.hopto.org

Thần cây cũng có nơi thờ như ở thôn Cẩm La, xã La Chàng, huyện Ân Thi, tỉnh Hưng Yên.

Như vậy, chúng ta thấy, tục thờ cây, thờ đá từ thời nguyên thủy vẫn tồn tại lâu dài trong tín ngưỡng Việt.

Một trong những tín ngưỡng nguyên thủy còn tàn dư rõ nét ở người Việt là tín ngưỡng phồn thực. Các nghi lễ phồn thực thực hiện ở các đình làng sẽ nói phần sau. Ở đây, chỉ nói rằng các bộ phận sinh dục nam nữ ở một đôi nơi cũng được thờ làm thần, tất nhiên là dưới hình thức kín đáo, vì dưới mắt của nhà nho, đó là các "dâm thần". Chẳng hạn, làng Nối (Văn Nhuế) ở xã Văn Phú (huyện Mỹ Hào, tỉnh Hưng Yên), trước đây thờ một bộ chày cối bằng đá trong nội cung, mà ta có thể thấy rõ là biểu hiện bộ phận sinh dục, và tên thần thành hoàng là Phạm Thị Lương, một cô gái đánh giặc hy sinh, được phong là Lương Lang công chúa, nhưng ta cũng có thể nhận thấy rằng Lương hay Lang là cách phiên âm kín đáo của từ "nường" trong "nõ nường". Ở xã Tức Mặc (Nam Định), một trong ba vị thành hoàng có tên là Thực Côn công chúa, lại ghi tên Nôm là Con Nường. Vị nữ thần này được coi là nữ tướng của Hai Bà Trưng. Nhưng ta thấy "côn" nghĩa là cái gậy ngắn, lại ghi rõ là Con Nường, rõ ràng đây cũng là một thần sinh thực khí "nõ nường".

Nhiều làng ven biển còn thờ thần cá voi. Đối với ngư dân, cá voi luôn phù hộ cho họ trong các chuyến đi biển, nên được gọi là Cá Ông.

Ngoài các vị thần, ở đình làng còn thờ các người đã có công lập làng. Ở miền Bắc Việt Nam, các trường hợp này hiếm hơn nhưng cũng thường gặp vùng ven biển. Ở đây có thờ các vị được gọi là "nguyên mẫu", đã có công

https://tieulun.hopto.org

khai hoang lấn biển, lập nên làng xã. Đặc biệt là từ miền Trung cho đến miền Nam, ở các đình làng đều có thờ các vị "khai canh, khai khẩn", hay còn gọi là "tiền hiền", "hậu hiền". Tiền hiền là những người đến trước, khai phá dựng làng trên vùng đất mới, còn hậu hiền là những người đến sau tiếp tục việc mở mang đất đai. Ở miền Trung, người ta thờ các vị này trong đình, hay ở các miếu gọi là miếu khai canh khai khẩn, khi tế lễ, người ta mới rước các vị này về đình. Còn trong đình làng Nam bộ, phổ biến đều có hương án thờ phụng tiền hiền và hậu hiền. Đây là các bậc tiền bối từng bỏ công sức, tiền của để gây dựng làng xã trong những ngày đầu thành lập. Đặc biệt có những vị đã đóng góp nhiều công lao to tát, quan trọng thì được đời sau gọi là Tiền hiền cẩm địa hay Cẩm địa (*cẩm địa* nguyên là miếng thịt vai của con heo cúng, loại thịt ngon nhất) [1]. Hương án thờ tiền hiền hay hậu hiền được đặt ở chánh điện hay nhà hậu của đình. Thường thường các vị tiền hiền là tập thể những ông tổ các dòng họ đến lúc mới lập làng.

Trong một số làng có nghề thủ công thì thờ cả các tổ nghề. Ở Nam bộ, các thầy dậy nghề cho dân làng được gọi là "tiên sư", thường được thờ ở nhà hậu của đình, chỉ một số ít đình là thờ tiên sư ở chánh điện.

Đình làng còn thờ các "hậu thần". "Hậu thần" là những người có đóng góp về một việc gì đó, sau lúc chết, họ được dân làng cúng giỗ ở đình. Thường thì sự đóng góp cho làng của những người này lục họ còn sống có điều kiện là họ được "bầu hậu", tức được dân làng nhất trí bầu họ làm "hậu thần", nghĩa là được cúng giỗ sau khi chết. Những điều kiện đó thường được biểu hiện

[1] Huỳnh Ngọc Trảng, Trương Ngọc Tường, Hồ Tường: *đã dẫn*, tr. 66-67.

https://tieulun.hopto.org

bằng các khoán ước - một hình thức giao kèo - được ghi lại thành văn bản, và đôi khi, được khắc vào bia đá. Ở phần trước, chúng ta đã biết lệ "bầu hậu" đã phổ biến từ thời Lê Thánh tông. Nhờ các bia đá các đời còn lại trong các đình làng, ta có thể biết rõ về các người được bầu hậu và công lao của họ đối với dân làng. Những tấm bia này được gọi là bia hậu. Hiện nay còn khá nhiều bia hậu các thế kỷ 17-18, nhưng cũng có bia thế kỷ 19, trong các đình miền Bắc. Nhiều tác giả các văn bia đó là các quan chức có học vị tiến sĩ.

Một vài ví dụ:

Bia đình xã Nguyên Khê (huyện Cẩm Giàng, tỉnh Hải Dương), dựng năm Quang Hưng thứ 3 (1579), chép rằng xã này thiếu tiền đóng thuế, vợ chồng ông Nguyễn Thế Hệ đã cúng cho xã 200 quan tiền để chi việc công, 2 mẫu ruộng để dân xã cày cấy, thu hoa lợi dùng cho việc hương đèn. Dân xã đã nhất trí bầu ông bà Nguyễn Thế Hệ làm hậu thần. Hằng năm, cúng ở đình xong, biếu gia đình ông bà một đầu lợn, một đĩa xôi, một chai rượu và năm miếng trầu.

Bia đình xã Nguyên Khê (huyện Cẩm Giàng, tỉnh Hải Dương), dựng năm Quang Hưng thứ 5 (1581), ghi rằng xã thiếu tiền, vợ chồng bà Nguyễn Thị Huynh đã đóng tiền và 6 sào ruộng cho xã. Dân xã đã để cho ông bà Nguyễn Thị Huynh được gửi giỗ bố ở đình. Hằng năm, dân xã phải biện lễ đúng quy định đã ghi rõ trong bia, ai không thực hiện đúng sẽ bị phạt.

Bia đình xã Hoàng Đôi (huyện Yên Mỹ, tỉnh Hưng Yên) dựng năm Phúc Thứ thứ 6 (1648), ghi Đô Nghiêm hầu Trần Toàn Thắng và vợ là Nguyễn Thị Ngọc đã xuất tiền bạc, ruộng, gỗ, giúp xã cất đình miếu. Dân

https://tieulun.hopto.org

làng đã nhất trí bầu ông bà làm hậu thần.

Bia đình xã Thanh Khê (huyện Mỹ Văn, tỉnh Hưng Yên), dựng năm Thịnh Đức thứ 5 (1657), ghi rằng xã làm ngôi đình ba gian hai chái. Ông Vũ Bá Độ và vợ là Vũ Thị Thú đã bỏ tiền mua gỗ lim làm cột xà đình và cúng 2 mẫu ruộng. Dân xã đã tôn ông bà làm hậu thần và lập cam kết, ai làm trái sẽ bị phạt theo quy định.

Bia đình xã Kim Can (huyện Thanh Hà, tỉnh Hải Dương) dựng năm Vĩnh Thọ thứ 2 (1659), chép những người đã được bầu làm hậu thần vì có đóng góp tiền của cho làng như Đinh Thị Ngọc Liên, Lê Thị Ngọc Kỳ...

Bia đình xã Lai Hạ Thượng (huyện Kim Động, tỉnh Hưng Yên) dựng năm Vĩnh Thọ thứ 3 (1660) ghi rằng quan viên và dân làng đã bầu bà Phùng Thị Xứ và chồng là Phạm Chinh An làm hậu thần, vì ông bà đã cúng cho làng 4 mẫu ruộng và 30 quan tiền cổ.

Bia xã Lam Cầu (huyện Gia Lộc, tỉnh Hải Dương) dựng năm Đức Nguyên thứ 4 (1675) ghi rằng bà cung tần Nguyễn Thị Ngọc Hân đã bỏ nhiều tiền cho thôn Tây xây chùa và 100 quan cho thôn Đông xây đình, lại cúng 8 mẫu ruộng để dùng vào việc tế tự. Dân hai thôn đã tôn bà làm hậu thần và hậu Phật. Bia còn ghi tên những người khác cũng được dân làng bầu làm hậu thần vì đã đóng tiền làm đình.

Bia đình xã Phương Xá (huyện Gia Lộc, tỉnh Hải Dương) dựng năm Đức Nguyên thứ 2 (1675), bài bia do tiến sĩ Hồ Sĩ Dương viết, ghi rằng bà Chiêu nghi Đặng Thị Cúc là cung tần của chúa Trịnh Tạc đã cho xã 1.000 quan tiền và 12 mẫu ruộng. Bà chết năm Cảnh Trị thứ 6 (1668). Dân xã thờ cúng bà. Văn bia ghi rõ các quy định, điều lệ và văn tế bà vào các dịp lễ tết, giỗ chạp trong

https://tieulun.hopto.org

năm.

Bia đình xã Quỳnh Lôi (huyện Thanh Trì, Hà Nội), dựng năm Chính Hòa thứ 13, văn bia do tiến sĩ Vũ Thạnh viết, chép rằng Công bộ Hữu thị lang là tiến sĩ Ngô Sách Tuân đã giúp xã làm một ngôi đình ba gian hai chái và chu cấp cho người nghèo khó, kẻ cô đơn, bệnh tật, nên dân xã đã bầu vợ chồng ông và bà mẹ vợ ông là Lại Thị Đãi làm hậu thần. Lệ cúng giỗ ba vị hậu thần này hằng năm gồm 1 con lợn, 1 mâm xôi, 1 vò rượu và trầu cau, vàng mã đầy đủ.

Bia đình xã Trác Bút (huyện Yên Phong, tỉnh Bắc Ninh) dựng năm Vĩnh Thịnh thứ 5 (1709), ghi rằng quan Thị nội thư tả Phan Giang hầu đã xin giảm thuế hộ thân cho dân xã, nên được dân bầu làm hậu thần. Ông còn cúng cho xã 5 mẫu ruộng tốt và 100 quan tiền sử để dùng vào việc cúng tế sau này.

Chúng ta còn biết nhiều bia đình ghi chép việc bầu hậu thần thời Tây Sơn và thời Nguyễn. Cũng qua bi ký, ta biết một số người sau khi dân làng bầu làm hậu thần, còn được sắc phong thần của nhà vua. Có những trường hợp thật đặc biệt: bia đình xã Bình Vọng (huyện Thường Tín, tỉnh Hà Tây), dựng năm Khánh Đức thứ 2 (1650) ghi rằng bà đồng Nguyễn Thị Ngọc Vịnh giỏi tiên tri, được chúa Trịnh phong tước bá, rồi phong tước hầu, lại cấp cho 92 mẫu 3 sào ruộng và cho được thờ phụ ở đình! Nhìn chung, trong thời Lê, phụ nữ được bầu làm hậu thần chiếm số đông, nhưng không có ai được phong bá, phong hầu như người đàn bà này.

Nhiều bia đình ghi rõ tục mua hậu bán hậu. Nghĩa là, trong những lúc cần thiết, làng có thể kêu gọi sự

https://tieulun.hopto.org

đóng góp của các cá nhân, ai đóng góp thì sẽ được bầu hậu, như vậy là làng đã "bán hậu" và có những người "mua hậu". Bia xã Đông Lãng (huyện An Lão, thành phố Hải Phòng) dựng năm Chính Hòa thứ 11 (1690), chép rằng năm Chính Hòa thứ 8 (1687), xã đã bị xã Phương Lang vu cáo là gian lận ruộng đất, mà xã thì thiếu tiền theo kiện, nên đã họp tại đình, bàn việc bán hậu. Lúc đó, các ông Lưu Công Tác, Lưu Công Cẩm cúng 200 quan tiền, xin gửi giỗ cho cha mẹ, sau lại xin làng lập chú là Lưu Công Vinh và bà Phạm Thị Nghiêm làm hậu thần. Bà quả phụ Nguyễn Thị Yến cũng xuất 100 quan để xin bầu hậu. Dân làng ưng thuận, nên đã lập bia ghi lại.

Bia đình xã Yên Sơn (huyện Lục Nam, tỉnh Bắc Giang) dựng năm Chính Hòa thứ 14 (1693), cũng chép rằng các hương lão hai giáp Đông và Tây thôn Khê Khẩu, xã Lan Sơn, huyện Phượng Nhãn, phủ Lạng Giang và nhiều người khác đã họp nhau ở đình làng để bầu hậu thần. Nhân vì làng bị kiện, theo kiện thì quá tốn kém, nên bàn bạc đặt lệ mua hậu. Ai muốn mua hậu thì phải nộp cho làng 100 quan tiền sử và 4 sào ruộng. Bia đã ghi lại danh sách những người mua hậu.

Bia đình xã An Giới (huyện Nam Sách, tỉnh Hải Dương) dựng năm Cảnh Hưng thứ 23 (1762) ghi rằng 150 hội viên Hội Tư văn trong xã quy định rằng người nào cúng cho Hội 2 sào ruộng thì gia tiên người đó được bầu làm hậu hiền, khi tế lễ, vị hiệu được bày hoặc rước sau các tiên hiền của bản xã.

Nhìn chung, có thể nghĩ rằng tục thờ "hậu thần" cũng giống như tục thờ "hậu Phật", chỉ khác là "hậu thần" thì ở đình còn "hậu Phật" thì ở chùa. Có người cho rằng, ở Việt Nam, tục "hậu thần" là bắt nguồn từ tục

https://tieulun.hopto.org

"hậu Phật", và như vậy là có muộn hơn tục hậu Phật. Trên thực tế, chúng ta chưa có cứ liệu nào để chứng minh cho điều đó.

Khi đình làng theo dấu chân của người Việt phát triển về phương Nam thì đình cũng mang vào mình những ảnh hưởng của tín ngưỡng Chăm và Khme. Một nữ thần của Champa là Pô Ino Nagar (Yang Pô Nagara, theo bi ký) được người Việt thờ dưới cái tên đầy đủ là Thiên Y A Na Ngọc Diễn Thánh Phi, hay gọi đơn giản là Bà Chúa Ngọc. Nhiều đình ở miền Trung, bên cạnh các vị thần khác, thường thờ Thiên Y A Na. *"Bộ ba Cao Các - Thiên Y A Na - Ông Khai canh phổ biến ở miền Trung đánh dấu quan hệ Việt - Chăm trong lịch sử và sự có mặt cư dân Thanh Hóa, Nghệ An trên vùng đất mới khai canh"* [1]. Nhiều đình Nam bộ cũng thờ thiên Y A Na. ở nhiều đình Nam bộ còn thờ các thần có nguồn gốc Khme như A'Rặc, Trà Viên tướng quân, Tả chi y nữ, Hữu chi y nữ, Nặc Non vương...[2]

Tóm lại, chúng ta có thể thấy thần làng Việt Nam biểu hiện một hệ thống tín ngưỡng đa nguyên. Đó là một hệ thống pha lẫn nhiều yếu tố tín ngưỡng sơ khai của cư dân nông nghiệp (như tín ngưỡng phồn thực, thờ thần mẹ và các thần sức mạnh tự nhiên...) với các yếu tố của thờ cúng tổ tiên, thờ cúng những người anh hùng (người bảo vệ công xã, người mở đất hay anh hùng văn hóa...), và có phần, không lớn lắm, ảnh hưởng của Đạo giáo và Phật giáo. Nhưng hệ thống không hệ thống đó lại là sức mạnh tinh thần cố kết cộng đồng làng xã. Như ý kiến của giáo sư Đào Duy Anh đã phát biểu từ rất lâu:

---

[1] Nguyễn Duy Hinh, *đã dẫn*.

[2] Huỳnh Ngọc Trảng, Trương Ngọc Tường, Hồ Tường, *đã dẫn*, tr. 46.

https://tieulun.hopto.org

"Thành hoàng là biểu hiện của lịch sử, phong tục, đạo đức pháp lệ cùng hy vọng chung của cả làng, lại cũng là một thứ uy quyền siêu việt, một mối liên lạc vô hình, khiến cho hương thôn thành một đoàn thể có tổ chức và hệ thống chặt chịa".[1]

Lễ hội ở Đình:

Không phải tất cả các lễ hội ở làng quê Việt Nam đều diễn ra ở đình.

Còn có hội chùa, hội đền... Nhưng, như ta đã biết, đình là "ngôi nhà công cộng" của làng, nên phần lớn hội làng đều tiến hành ở đình. Có lẽ cũng do đó mà hình thành từ "đình đám", có nguồn gốc từ "đám hội đình" (làng vào hội cũng được gọi là làng vào đám).

Hiện nay, nhiều người thường chia lễ hội ra hai phần: lễ và hội. Theo họ, lễ là các nghi lễ liên quan đến tín ngưỡng tôn giáo, còn hội bao gồm các trò chơi mang tính thể thao hay giải trí. Thực ra, theo phong tục truyền thống, sự phân biệt như vậy là không dễ. Trong cái mà người ta gọi là trò chơi như đua thuyền, kéo co... ở các hội làng đều có mang ý nghĩa tín ngưỡng. Trong các trò chơi này, người ta thực hiện với mục đích cầu may, cầu mùa... Ngay người thắng cuộc trong các trò chơi nhiều khi cũng do quy định của tín ngưỡng. (Ví như trong trò kéo co ở đình làng Chấp, xã Hữu Chấp, huyện Yên Phong, Bắc Ninh, thì bên nữ phải thắng, hay trong trò kéo co ở Tích Sơn, huyện Tam Dương, tỉnh Vĩnh Phúc, thì phe đứng ở phía Đông phải thắng). Trong thế giới làng quê xưa, tín ngưỡng có mặt khắp mọi nơi, tín ngưỡng theo ta cả vào nơi vui chơi giải trí.

---

[1] Đào Duy Anh, *Việt Nam văn hóa sử cương*, Nxb. Bốn Phương, Sài Gòn, 1961, tr. 207.

https://tieulun.hopto.org

Các lễ hội làng quê thường được tổ chức vào lúc nông nhàn, nghĩa là lúc người nông dân đã xong các vụ cấy gặt. Do đó, các lễ hội thường được tổ chức vào mùa xuân hay mùa thu. Lễ hội Xuân phần lớn vào tháng Giêng âm lịch, có một số nơi vào tháng Hai, tháng Ba. Lễ hội Thu thường là vào tháng Bảy, tháng Tám. Đấy là nói về các hội làng lớn, còn trong một năm, gần như tháng nào cũng có lễ cúng ở đình. Chẳng hạn, theo lịch cúng tế đình Đắc Sở (huyện Hoài Đức, tỉnh Hà Tây) mà Giáo sư Nguyễn Văn Huyên đã ghi lại, thì xã này có hai hội lớn trong năm, đó là hội vào các ngày 7,8 và 9 tháng Giêng của riêng xã và hội từ ngày 10 đến ngày 26 tháng ba chung với xã Yên Sở ở kề bên.

Ngoài ra, các lễ hằng năm đình Đắc Sở như sau:

Tháng Giêng: ngày 1, 2, 3, 4- cúng Tết.

Tháng Hai: ngày Rằm- tế Xuân.

Tháng Ba: một trong bốn ngày đầu tháng, làm lễ Tống trùng để đuổi sâu bọ khỏi ruộng đồng và ma quỷ khỏi làng. Sau hội làng (từ ngày 10 đến 26), chọn một ngày tốt, làm lễ Kỳ yên, cầu thần cho làng xã bình yên.

Tháng Tư: ngày 10, cúng để nhớ lại hội làng xưa từ ngày 10 tháng Ba đến ngày 10 tháng Tư.

Tháng Năm: ngày 5- lễ Đoan ngọ.

Tháng Sáu: chọn một ngày tốt, làm lễ Hạ điền, tức lễ xuống đồng (để cấy).

Tháng Bảy: ngày Rằm, lễ Trung nguyên, xá tội vong nhân; ngày 27, lễ Thượng điền, trở lại với công việc.

Tháng Tám: chọn một ngày tốt đầu tháng, làm lễ Tống trùng; ngày Rằm, lễ Trung thu; chọn một ngày tốt

https://tieulun.hopto.org

trong mười ngày cuối tháng làm lễ Lúa sinh, cầu xin hạt lúa tốt.

Tháng Chín: một ngày tốt làm lễ Thường tân, tức cúng cơm mới.

Tháng Mười: ngày 10, lễ Trùng thập.

Tháng Mười Một: một ngày tốt, lễ *Hạ tang điền* (lễ xuống ruộng dâu); ngày Rằm- lễ *Bãi tịch* (nghỉ việc phục dịch).

Tháng Mười Hai: mồng 2, cúng rồi đi tảo mộ; ngày 26, tế *Tất niên* hay *Chung niên,* ngày lễ hết năm; đêm 30, lễ *Giao thừa.*

Lịch cúng tế của xã Yên Sở, cũng được Nguyễn Văn Huyên ghi lại, chỉ khác chút ít [1].

Nhìn chung, đó cũng là lịch cúng tế của các làng xã Việt Nam trước Cách mạng Tháng Tám. Lịch này gắn liền với đời sống nông nghiệp trồng lúa và có chịu ảnh hưởng các lễ tiết Trung Quốc. Ở Nam bộ, ta cũng gặp một lịch lễ đình gần giống như vậy, trong đó quan trọng nhất là *lễ Kỳ yên,*lễ *Thượng điền* và lễ *Hạ điền.*

Nhiều đình Nam bộ còn thêm lễ *Cầu bông* (cầu cho bông lúa tốt), tiến hành khi lúa bắt đầu ngậm sữa, cúng ở bàn thờ thần Nông trước sân đình [2].

Thường thì các thần làng được thờ trong các đền hay miếu. Đình chỉ là nơi thờ vọng. Đến các ngày lễ, người ta mới rước thần từ đền đến đình, và xong lễ lại rước thần từ đình về đền. Nhưng cũng có nhiều làng, do đền

---

[1] Nguyễn Văn Huyên: *đã dẫn.*

[2] Huỳnh Ngọc Trảng, Trương Ngọc Tường, Hồ Tường, *đã dẫn*, tr.105-110.

https://tieulun.hopto.org

miếu đã bị hư hỏng, người ta thờ thần ngay ở đình. Và nhiều làng, thần được thờ ngay trong hậu cung của đình. Ở những trường hợp này, trong ngày lễ, thần cũng được rước ra khỏi đình, đi quanh làng, rồi rước trở về.

Như vậy, rước thần và tế thần bao giờ cũng là những khâu quan trọng của lễ hội.

Trước khi mở hội làng, mà bắt đầu bằng lễ rước thần, có thể có một số việc chuẩn bị. Đó là lễ *Mộc dục* tức lễ tắm tượng thần hay thần vị, thường được tiến hành vào nửa đêm hôm trước lễ hội chính thức bắt đầu. Ban đầu người ta dùng nước giếng hay nước sông lau tượng thần hay thần vị, sau đó lau lần thứ hai bằng nước ngũ vị hương. Lễ Mộc dục thường cử hành ở đền miếu, nơi ở của thần. Nhưng như ta biết, nhiều làng không có đền miếu thì lễ Mộc dục làm ngay tại đình. Để làm lễ Mộc dục, nhiều nơi còn tổ chức *Rước nước* ở giếng hoặc ở sông về đền hoặc về đình. Sau lễ Mộc dục là tế *Gia quan* tức lễ mặc áo, đội mũ cho tượng thần. Nếu thần không có tượng mà chỉ có bài vị (thần vị) thì áo mũ đặt lên ngai. Tiếp đó tượng thần hay thần vị, mà cũng có khi chỉ là mũ áo, được đặt lên kiệu, chuẩn bị cho đám rước thần sáng hôm sau.

Thường thì trong các hội làng có hai lần rước thần. Khi mở hội, người ta rước thần từ đền ra đình, và lúc kết thúc hội, lại rước thần từ đình về đền. Nơi chỉ có đình mà không có đền thì thần được rước đi quanh làng.

Cũng có làng thì trong dịp hội, ngày nào cũng có rước, như ở Yên Sở và Đắc Sở mà Nguyễn Văn Huyên đã miêu tả, nhưng nhưng đám rước ấy không phải là rước bài vị thần mà là *rước sớ*, tức bài văn cúng thần. Mỗi ngày người ta cúng thần bằng một bài riêng, phân

https://tieulun.hopto.org

công cho một người thảo. Vì thế, các đám rước này gọi là *rước văn*. Trong đám Rước văn, bài sớ cũng được đặt lên kiệu, gọi là *kiệu văn*.

Rước thần trong hội làng trước Cách mạng Tháng Tám thường do những người dân làng là nam 18 tuổi (có nơi 17 tuổi) trở lên tiến hành, còn phụ nữ không được tham gia, trừ khi vị thần làng là nữ thần.

Một đám rước xưa thường có trật tự như sau:

Mở đầu đám rước là hai lá cờ tiết mao, tức cờ chỉ huy của các vị tướng cầm quân, tượng trưng cho uy thế của thần. Sau cờ tiết mao là năm lá cờ ngũ hành có năm màu đỏ, vàng, xanh, trắng, đen (có làng thay bằng cờ tứ phương xanh, đỏ, trắng, đen). Kế đến là bốn lá cờ tứ linh, thêu hình bốn linh vật long, ly, quy, phượng. Cũng có nơi thay vào cờ tứ linh là cờ bát quái, thêu hình các quẻ trong bát quái. Những thanh niên trong làng được cử vác cờ đều ăn mặc như những người lính thời xưa: đầu đội nón dấu (một loại nón nhỏ có chóp nhọn), thắt lưng bó que (thắt lưng ngang người, dải lưng bỏ xuống một bên). Có nơi chỉ mặc áo dài đen, thắt lưng đỏ.

Sau lớp cờ là chiếc trống cái sơn son do hai người khiêng. Người đánh trống thường là người chỉ huy đám rước, gọi là *thủ hiệu*. Có người vác lọng che cho thủ hiệu. Sau trống là đến chiêng, cũng do hai người khiêng. Người đánh chiêng cũng có lọng che. Chiêng trống làm nhịp cho đám rước. Có đám rước, người ta con kéo cả hai con ngựa gỗ sơn màu đỏ và màu trắng to bằng thật trên bốn bánh xe. Người kéo ngựa cũng ăn mặc như người vác cờ. Sau ngựa là hai chiếc tán. Kế đến là những người vác lỗ bộ và bát bửu. Lỗ bộ là những đồ thờ làm bằng gỗ thường là các vũ khí như gậy, dùi đồng, long đao, xà mâu, phủ việt... và

https://tieulun.hopto.org

hai bảng gỗ đề chữ "tĩnh túc" (giữ yên lặng nghiêm trang) và "hồi tỵ" (tránh đi). Hết đoàn người vác lỗ bộ thì đến phường đồng văn, tức đoàn nhạc gõ. Phường đồng văn thường gồm một người cai cầm trống khẩu (loại trống nhỏ cầm tay), một người cầm thanh la, hai người cầm sinh tiền, một số người đánh trống bản (tức loại trống mặt rộng, thân ngắn, đeo ngang thắt lưng và đánh bằng hai dùi nhỏ). Thường thì người cầm trống khẩu và người cầm thanh la mặc áo dài đen, thắt lưng đỏ, những người chơi sinh tiền đội nón dấu thắt lưng bó que, những người đánh trống bản mặc áo nẹp đỏ. Trong các đám rước ngày trước thường có hai người con trai ăn mặc giả gái, đeo trống cơm, được gọi là "con đĩ đánh bồng". Đi sau phường đồng văn là một người mặc áo thụng vắc lá cờ vía, tức lá cờ thêu chữ "lệnh". Kế đến là ba người đội nón dấu thắt lưng bó que, cầm mỗi người một thanh gươm, gọi là gương dàn mặt, hay kiếm lệnh. Ba người này đi thành một hàng ngang hay dọc. Tiếp đến là phường bát âm, với đàn, sáo, nhị, kèn, cảnh (chiêng nhỏ có cán)... Sau đó là nhưng người khiêng long đình. Long đình là chiếc kiệu có mái, bên trong có đỉnh trầm hay bình hương và ngũ quả. Long đình có bốn người khiêng (gọi là chân kiệu) và bốn người đi cạnh để thay thế. Long đình có tàn lọng che. Đi sau long đình là long kiệu chở mũ áo thần và bài vị thần, có khi là tượng thần. Long kiệu cũng là kiệu nhưng khác long đình ở chỗ không có mái che. Có tàn che cho long kiệu.

Tám chân kiệu khiêng long kiệu và tám chân kiệu khác đi cạnh để thay. Các bô lão và các viên chức của làng mặc áo thụng đi sau kiệu.[1]

---

[1] Có thể tham khảo: Toan Ánh, *Hội hè đình đám*, quyển II, Sài Gòn, 1974,tr. 20-26.

https://tieulun.hopto.org

Trên đây là trật tự và nghi trượng một đám rước. Trật tự và nghi trượng đó có thể khác nhau giữa các làng và giữa các lễ hội. Đôi khi, còn có những đoàn múa lân (hay múa sư tử) hoặc múa rồng đi trước đám rước. Khác với những người đi rước, những người xem rước không phân biệt già, trẻ, trai, gái. Người xem rước đứng hai bên đường hay cùng đi hai bên đám rước, góp phần tạo nên không khí trang nghiêm nhưng phấn khích của lễ rước thần.

Thần một khi đã rước về đình, dân làng tiến hành một lễ tế quan trọng, thường gọi là đại tế. "Tế có nghi lễ, phải có một người đứng chủ tế, còn gọi là *mạnh bái*. Ngoài ra còn có hai hoặc bốn người *bồi tế* tức là các vị phó chủ tế, hai người *đông xướng* và *tây xướng*, hai người *nội tán*, từ 10 tới 12 người *chấp sự*. Tất cả những người này đều kén chọn trong những người có chân khoa mục hoặc chức sắc trong làng. Ông *mạnh bái* thường là một vị cao niên có phẩm hàm hoặc đỗ cao nhất làng. Thường đây hoặc là ông *tiên chỉ* hoặc ông *đám nhất* của làng (thực ra, có làng, chủ tế chỉ là người cao tuổi - H.V.T.). Đứng chủ tế là danh dự, nhưng được đề cử vào các chân khác trong buổi tế cũng là vinh dự lắm. Chủ tế đứng *mạnh bái* mang trọng trách lễ thần. *Bồi tế* đứng giúp chủ tế, đứng dưới người chủ tế và cứ trông theo mà lễ. Đông xướng và tây xướng là hai người xướng nghi thức trong buổi tế, đứng đối diện nhau hai bên hương án. Chấp sự là những người đứng hai bên phụ trách việc dâng hương, dâng rượu, chuyển chúc, đọc chúc, v.v.

Về nghi thức, một buổi tế chia làm bốn giai đoạn:

- Nghênh thần, chủ tế phải lễ bốn lễ (là quỳ lạy rồi đứng lên - H.V.T.).

https://tieulun.hopto.org

- Hiến lễ là dâng lễ lên thần linh, lễ dâng ba lần, gọi là sơ hiến lễ (dâng lễ lần đầu), á hiến lễ (dâng lễ lần hai) và chung hiến lễ (dâng lễ lần cuối), mỗi lần chủ tế và bồi tế phải quỳ để hiến lễ, và mỗi lần chủ tế phải lễ hai lễ, cộng là sáu lễ. Sau tuần sơ hiến lễ có đọc văn tế gọi là đọc chúc. Bản văn tế này, miền Nam gọi là lòng văn, do một bậc đại khoa hay một tay văn tự trong làng, có chân trong Hội Tư văn, được dân làng cử để tả văn, nghĩa là soạn bài văn tế thần. Người phụ trách tả văn gọi là *người điển văn.*

- Ẩm phúc và thụ tộ (được ăn uống), chủ tế nhận lãnh lộc thần linh ban cho.

- Lễ tạ, chủ tế cũng phải lễ bốn lễ". [1]

Sau buổi đại tế, người ta coi là thần luôn luôn có mặt ở đình. Từ hôm đó, các chức sắc và bô lão phải chia nhau túc trực tại đình cho đến hết hội. Ban ngày, có thể có thể tế hay có rước thần tới các nơi thờ tự khác. Buổi tối đều có lễ cúng. Ngày mở hội gọi là *ngày nhập tịch,* ngày kết thúc hội gọi là *ngày xuất tịch* hay là *ngày rã đám.*

Ngày rã đám có buổi đại tế gọi là *tế rã đám.*

Cúng tế, cũng như rước, ở đình làng phản ánh tất rõ xã hội nông thôn trước Cách mạng Tháng Tám. Chỉ có cộng đồng nam giới đã thành đinh (từ 18 tuổi trở lên) được tham gia các nghi lễ này. Nhưng trong cộng đồng này đã phân tầng, đã chia thành các đẳng cấp trên dưới mà vị trí của họ biểu hiện ra trong chỗ ngồi của họ ở đình. Để tìm hiểu thứ bậc xã hội của làng xã, tốt nhất là am hiểu các chỗ ngồi hay các "chiếu" đình. Tuy có khác

[1] Toan Ánh, *Hội hè đình đám,* đã dẫn, tr. 26-27.

https://tieulun.hopto.org

nhau chút ít, các tầng lớp của cộng đồng làng xã thường được phân là như sau: Một tầng lớp *quan viên* hay *kỳ mục, chức dịch,* gồm những người giữ những chức vụ trong bộ máy hành chính. Một tầng lớp gọi là *tư văn* gồm những người có học vị trong hệ thống giáo dục xưa hay những giáo chức. Một tầng lớp gọi là *lão hạng,* gồm những người già, được chia ra các loại: lão thượng, từ 70 tuổi trở lên; lão trung, từ 60 đến 69 tuổi; lão hạ, từ 50 (hay 55) đến 59 tuổi. Một tầng lớp khá đông, nằm ngoài các tầng lớp trên, thường được gọi là *hàng phiên,* làm nhiệm vụ phu phen tạp dịch; tầng lớp này bao giờ cũng là tầng lớp thấp nhất trong trật tự xã hội làng. Nhưng các tầng lớp khác thì vị trí cao hay thấp là tùy theo truyền thống của từng làng. Trong các làng xã có truyền thống *trọng xỉ,* tức tôn trọng tuổi tác, thì các hạng lão được coi là cao nhất. Trong đình, họ được ngồi chiếu trên. Có làng *trọng xỉ,* người chủ tế chỉ cần là người cao tuổi nhất, cho dù đó là một nông dân nghèo khổ. Trong các làng có truyền thống *trọng tước,* tức tôn trọng người đỗ đạt hay có chức tước, thì các hạng quan viên hay tư văn lại được xếp lên trên. Sự khác biệt này, mà nguồn gốc của nó cần có một nghiên cứu sâu hơn, xảy ra ngay giữa các làng ở gần nhau, thậm chí kết anh em với nhau. Như trường hợp xã Yên Sở và xã Đắc Sở (huyện Hoài Đức, tỉnh Hà Tây) mà Giáo sư Nguyễn Văn Huyên đã khảo sát, hai xã này cùng thờ thành hoàng Lý Phục Man, cùng mở hội một ngày, cùng rước thần và tế thần chung, nhưng ở Yên Sở thì các hạng lão thượng, lão trung được xếp trước, còn ở Đắc Sở thì các hạng tư văn lại xếp trước [1]. Ta thấy rõ Yên Sở "trọng xỉ" mà Đắc

[1] Nguyễn Văn Huyên: *đã dẫn.*

https://tieulun.hopto.org

Sở "trọng tước". Trong các làng "trọng tước", lại chia ra làng *trọng khoa* và làng *trọng hoạn*. Làng trọng khoa là làng coi trọng khoa cử, ở các làng này, ngồi chiếu nhất ở đình là người đỗ đạt cao nhất. Còn ở các làng trọng hoạn tức coi trọng quan chức thì người ngồi chiếu trên lại người có chức vị cao nhất. Có thể thấy là truyền thống trọng xỉ ra đời sớm hơn truyền thống trọng tước, nó bắt nguồn từ địa vị quan trọng của lớp già trong xã hội công xã thị tộc. Điều chưa giải thích được là vì sao sự thay đổi các truyền thống lại diễn ra ở các thời điểm khác nhau, nơi chậm nơi nhanh, đưa đến tình hình là các truyền thống khác nhau tồn tại song song cạnh nhau trước Cách mạng tháng Tám.

Dầu sao, ta cũng thấy, như Giáo sư Nguyễn Văn Huyên đã viết, *"sự xếp hạng dân làng như thế là rất hệ trọng trong việc chia phần đồ cúng. Những miếng thịt thủ và đuôi của các con vật hiến tế phải thuộc về các thành viên của các hạng đầu, những người có cấp bậc cao nhất được làng công nhận. Ngoài ra, chỉ cần xem mọi người ngồi ở đình trong những ngày hội như thế nào là hiểu được tầm quan trọng của sự phân hạng này trong việc thờ cúng thần* [1].

Khi nói đến cúng thần ở Việt Nam, ta không thể bỏ qua hiện tượng "hèm". Hèm là một nghi lễ đặc biệt, giáo sư Đào Duy Anh cho đó là *"một trò để nhắc lại tính tình, sự nghiệp hoặc sinh bình của vị thần làng thờ"* [2], và Toan Ánh nói rõ hơn, *"thường hèm nhắc lại một đoạn tiểu sử của vị thần, đoạn tiểu sử đặc biệt riêng, nói lên*

[1] Nguyễn Văn Huyên: *đã dẫn*.

[2] Đào Duy Anh, *đã dẫn*,tr.209

https://tieulun.hopto.org

cái gì khác biệt nhưng tượng trưng nhất của cuộc đời thần linh lúc sinh tiền, thường làm những điều xấu, nên hèm thường cử hành riêng trong người làng với nhau. Tuy nhiên cũng có hèm phải cần nhiều người mới cử hành được, hoặc hèm chỉ có thể cử hành được khi có người lạ... Do đó cũng nhiều làng cử hành hèm thần linh một cách công khai".[1]

Các nhà nghiên cứu đi đến định nghĩa như trên về hèm hẳn là do một số trường hợp cụ thể thường được dẫn ra:

- Làng Xuân Ái, huyện Quế Võ, tỉnh Bắc Ninh, thờ thần ăn mày. Đêm hôm cuối hội mùa xuân của làng này, có tục cướp bị gậy. Đêm đó, dân làng tề tựu ở sân đình dự lễ tế thần. Tế xong, sau một hồi trống, ông chủ tế đem cái bị và chiếc gậy từ bàn thờ xuống rồi ném ra sân đình. Dân làng liền xông vào cướp, cố giằng cho được mảnh bị hoặc chiếc gậy.

- Làng Đồng Vệ, huyện Vĩnh Lạc, tỉnh Vĩnh Phúc, thờ thần gắp phân. Khi cúng thần, phải dùng những quả chuối bóc tuột hết vỏ, giống hình cục phân. Làng Cổ Nhuế (Hà Nội) cũng thờ thần gắp phân. Nhưng khi cúng thần, không dùng chuối mà dùng những miếng kẹo lạc nấu bằng mật đen, nhìn giống những cục phân chó [2]. Còn xã Đồng Kỵ (tỉnh Bắc Ninh) thì đùn chè lam ra đường giả làm phân rồi gắp, còn đôi giành sơn son thếp vàng thì thờ ở hậu cung [3].

---

[1] Toan Ánh, *đã dẫn*, tr.28.

[2] Toan Ánh: *đã dẫn*, tr.28-30.

[3] Nguyễn Duy Hinh: *đã dẫn*, tr.386.

https://tieulun.hopto.org

Có làng thờ thần ăn trộm, ban đêm con trai con gái trong làng đốt đuốc đi xung quanh đình, trong khi người thủ từ lấy tượng thần đưa qua lỗ ngạch. Ông tiên chỉ chực sẵn ở ngoài, nắm lấy cổ tượng thần, đấm ba đấm, rồi bỏ lên kiệu rước trở lại vào đình [1].

Nhưng như chúng ta thấy, hèm không phải chỉ là những hiện tượng nhắc lại "tiểu sử lúc sinh tiền" của thần - ai biết được rằng thần trước kia đã có một cuộc sống của người trần như thế nào - mà còn là những hành động "thiêng" như tiếng hô vô nghĩa "lai ré hè ré" trong đám rước thần Lý Phục Man, hay động tác bắt chước giao hợp trong các nghi lễ có ý nghĩa phồn thực... Có thể nghĩ như nhiều người rằng hèm là một thứ ma thuật bắt chước (imitative magic) còn tồn tại trong hình thức tín ngưỡng của nông dân miền Bắc. Các nhà nghiên cứu cho rằng khó tìm ra đấu vết của hèm ở miền Trung và miền Nam.

Chính các nghi lễ có hèm, vừa bí mật vừa công khai, vừa "thiêng" lại vừa "phàm", đã làm tăng tính hấp dẫn của hội làng. Nhất là các nghi lễ phồn thực. Phần lớn các nghi lễ này đều tiến hành ở đình.

Những nghi lễ này đã trở thành các "trò diễn" bắt buộc của lễ hội. Ta có thể kể ra một số "trò" như vậy ở các hội làng:

- Xã Gia Thanh (huyện Phong Châu, Phú Thọ) có trò "cướp dò". Dò là thanh tre dài 13 cm, tượng trưng sinh thực khí nam. Dò được cắm lên cây tre cao khoảng 4m

[1] Đào Duy Anh: *đã dẫn*,tr.209.

https://tieulun.hopto.org

trồng ở sân đình. Khi cúng lễ xong, dân làng ùa vào cướp dò.

- Trong hội làng ở xã Dị Nậu (huyện Tam Thanh, Phú Thọ), có tục "cướp kén". Có 36 bộ "kén" tức cặp hình sinh thực khí nam làm bằng gỗ và hình sinh thực khí nữ làm bằng mo cau. Người ta tin rằng ai cướp được "kén" thì năm đó được may mắn, sinh con đẻ cái, được mùa, như trong những câu hát ở làng:

... Ai cướp được con kén chày kình,
Ấy thực nam sinh công hầu bá tước
Ai mà cướp con kén mo dài,
Ấy thực nữ tài cung phi hoàng hậu,
Tử thịnh tôn đa,
Ấy thực dân ta thịnh dân thịnh vật.

- Ở xã Tứ Xã (huyện Phong Châu, tỉnh Phú Thọ), trong hội Trám tháng giêng âm lịch, có lễ "lấy giờ". Lễ tiến hành vào lúc nửa đêm, được coi là "được giờ". Chiêng trống khua vang. Cụ từ và thanh niên nam nữ chạy ba vòng quanh miếu. Sau khi cụ chủ tế khấn và lui ra, từng đôi nam nữ bước vào chiếu. Nam cầm cái dùi gỗ tượng trưng sinh thực khí nam, nữ cầm chiếc mo cau làm thành sinh thực khí nữ, đứng trước mặt nhau mà múa.

Nam hỏi: - *Cái sự làm sao?*

Nữ đáp: - *Cái sự làm vầy!*

Nói rồi, họ đưa chiếc dùi chạm vào mo cau, bắt chước hành động tính giao. Người ta tin là làm như thế trước sự chứng giám của thần linh thì mùa màng sẽ tươi tốt.

Trong hội lễ "rước chúa gái" ở xã Hy Cương (huyện Phong Châu, tỉnh Phú Thọ) có múa "tùng dí", thanh niên

https://tieulun.hopto.org

nam nữ múa với hình sinh thực khí trong tay, làm động tác tính giao tượng trưng giữa hai vật này.

Lễ múa sinh thực khí còn gặp ở nhiều nơi khác. Người ta thường gọi là "múa mo" (mo cau, tượng trưng cho bộ phận sinh dục nữ). Ở xã Sơn Đồng (huyện Hoài Đức, tỉnh Hà Tây) sau múa mo, các khúc tre và mo cau cũng được tung ra cho mọi người cướp. Ở đây có câu ca dao:

Sơn Đồng có tục múa mo
Bánh dầy, bánh cuốn đem cho các làng.

Bánh dầy và bánh cuốn là hai thứ bánh để cúng thần ở Sơn Đồng, nhưng hẳn cũng có nghĩa phồn thực.

Múa mo cũng gặp ở làng Chàng, xã Việt Tiến, huyện Việt Yên, tỉnh Bắc Giang. Có câu hát:

Làng Chàng có tục múa mo
Múa thời chẳng đẹp, múa cho mệt người.

Nhìn chung, thờ sinh thực khí (được gọi là nõ nường), cướp sinh thực khí và múa sinh thực khí là một thứ nghi lễ phồn thực có ở nhiều làng xã Bắc bộ, thậm chí lan đến vùng Bắc Trung bộ, trước Cách mạng tháng Tám [1].

Tín ngưỡng phồn thực còn biểu hiện ở các trò chơi trong ngày hội như trò "bắt chạch trong chum", trò "chen". Trò "bát chạch trong chum" gặp ở nhiều nơi. Nổi tiếng là hội làng Văn Trưng, tên Nôm là Kẻ Dưng, thuộc xã Thượng Trưng, huyện Vĩnh Lạc, tỉnh Vĩnh Phúc. Hội

[1] Về các tục này, có thể xem *Lễ hội cổ truyền* (Viện Văn hóa dân gian), Hà Nội, 1992, tr. 322-325. 334-336, 345. 348;

https://tieulun.hopto.org

mở vào ngày mồng 6 tháng Giêng hằng năm. "Vào Hội, trên sân đình, người ta bày một hàng chum từ năm đến bảy cái. Mỗi chum chứa khoảng một nửa hoặc hai phần ba nước, trong có thả một con cá chạch. Sau cuộc tế lễ, ba hồi chín tiếng trống nổi lên giòn giã báo hiệu cuộc vui chơi bắt đầu. Từng đôi trai gái đã ghi tên trước, tể tựu đông đủ để làm lễ trình thần. Sau đó, từng đôi một đi sát bên nhau, tay trái chàng trai vòng lưng ôm ngực cô gái; cô gái đưa tay phải ôm lưng chàng trai. Họ đi song song vừa hát những câu ca trữ tình. Cả hai đều mặc đẹp: nữ, áo tứ thân, yếm đỏ, bao xanh, khăn hồng, quần thâm; nam, áo cộc lụa mỡ gà, thắt lưng đỏ hoặc xanh, bỏ múi bên sườn, chít khăn xanh. Bước tới bên chum, họ nghiêng người cúi xuống, thò một tay bắt chạch, còn một tay thì ôm nhau. Điều kiện bắt buộc là gái ôm ngang hông trai, còn trai thì ôm ngang ngực gái, bốn mắt nhìn nhau. Trong khi bắt chạch, cả hai không được nhìn xuống chum nước, tay người con trai phải luôn luôn sờ ngực người con gái. Ban giám khảo quan sát tỉ mỉ. Dân chúng đứng bên ngoài vừa hò reo vừa buông những lời trêu ghẹo. Cặp nào mải khoắng chạch mà lơi việc ôm nhau hoặc ngược lại, đều được nhắc nhở, và mỗi lần như thế người xem xung quanh lại cười rộ lên hết sức vui vẻ. Chiêng trống vẫn vang lên làm náo động thêm cuộc vui. Cứ như vậy, cả hai khoắng tay bắt cho đến bao giờ được chạch, mà chạch thì trơn tuột nên luôn luôn thoát. Đôi nào thực hiện được đầy đủ các quy định mà sớm bắt được chạch, giơ cao lên cho mọi người trông thấy là được giải. Vật thưởng chỉ được vài hào hay đôi miếng trầu cau, nhưng ai ai cùng vui một cách hể hả, vì hành động đó được thần làng chứng nghiệm, nên trong năm mới làng sẽ gặp nhiều may mắn" . Nhờ trò "bắt chạch

https://tieulun.hopto.org

trong chum" này mà hội làng Dưng (Vân Trưng) trở nên hấp dẫn. Do đó, đã có câu ca: *"Bỏ con bỏ cháu, không bỏ mồng sáu hội Dưng"*.

- Ở làng Thạch Trục, huyện Lập Thạch, tỉnh Vĩnh Phúc, người ta đặt các chum chạch lên trên một cái sàn tre, rồi bắc cầu từ thềm đình sang sàn. Các đôi nam nữ muốn bắt chạch phải đi qua cầu, vừa đi vừa hát. Trò bắt chạch trong chum có ở nhiều hội làng các huyện Yên Phong, Quế Võ, Tiên Sơn, tỉnh Bắc Ninh.

Về trò "chen", thì Toan Ánh có ghi lại một hội làng kỳ lạ mà ông từng tham dự. Đó là hội làng Nga Hoàng, tên Nôm làng Ngà, huyện Võ Giàng (nay là Quế Võ), tỉnh Bắc Ninh. Làng thờ hai thành hoàng, nữ thần Linh Sơn Mỹ Nương thờ ở miếu và nam thần Đống Vành thờ ở đình. Hội làng mở từ mồng 6 đến rằm tháng Giêng. Ngày mồng 6, lễ tế cử hành ở miếu. Đang giữa cuộc tế, trai làng cùng các ông già chạy đến chen vào gái làng và các bà già. Chen lấn xong, mọi người đến cầu xin với nữ thần: -Muôn tâu lạy ngài, xin ngài phù hộ cho dân chúng tôi, già mạnh khỏe, trẻ bình an, của đồng làm ra, của nhà làm nên. Sau đó, người ta cử hành một đám rước đi quanh làng bắt đầu từ miếu. Khi đang rước phái nữ lại chủ động chen lấn phái nam. Đám rước hết, các bà các cô lại tìm khách đến xem hội mà chen, có khi xô khách ngã xuống ruộng nước hay ao bùn.

Ngày mồng 6 đi qua, làng vẫn còn hội, nhưng chỉ lễ bái bình thường. Đến ngày 11 tháng giêng, làng tế ở đình. Lại có cuộc chen lấn đùa nghịch giữa nam và nữ. Ngày Rằm, làng làm lễ ở miếu thờ nữ thần. Giữa cuộc lễ, nam nữ lại chen lấn xô đẩy nhau.

https://tieulun.hopto.org

Sau lễ là đám rước từ miếu về đình. Giữa đường, một cuộc chen lại xảy ra. Có những đôi tách lời đám rước, ngã vào bụi cây đám cỏ ven đường chân núi... Buổi tối hôm Rằm, đình làng, có cử hành lễ tế trọng thể. Giữa cuộc lễ, đèn nến tắt hết, nam nữ tự do đùa nghịch, ăn nằm với nhau. Đèn tắt một lúc lâu rồi thắp sáng trở lại, cuộc lễ lại tiếp tục. Những cô gái thụ thai trong dịp hội làng dù không chồng, cũng không bị làng phạt vạ [1].

Tục tắt đèn giữa cuộc lễ để nam nữ tự do tính giao còn có ở nhiều hội làng khác, chẳng hạn, ở làng La Khê (tỉnh Hà Tây), các làng Ngô Xá, Niệm Thượng, Đan Nhiễm (tỉnh Bắc Ninh)...[2]

Từ "bát chạch trong chum" đến "chen" và "tắt đèn" đều là biểu hiện của tín ngưỡng phồn thực trong nghi lễ nông nghiệp. Tín ngưỡng phồn thực còn sâu đậm giữa những người nông dân vùng trung du và đồng bằng Bắc Bộ mà ngôi đình từng chứng kiến.

Các trò chơi khác trong hội làng cũng gắn liền với nghi lễ nông nghiệp như đua thuyền, kéo co, cướp cầu, rước nước, đánh đu.

Đua thuyền phổ biến ở Đông Nam Á. Ở Việt Nam, đua thuyền đã có từ lâu đời. Sử đã chép đến cuộc đua thuyền năm 985. Đua thuyền có từ Bắc chí Nam. Hội đua thuyền, từng địa phương có cách gọi riêng, như "tiệc

---

[1] Toan Ánh, *Hội hè đình đám*, đã dẫn, tr. 243-247 ; Thạch Phương và Lê Trung Vũ, trong *60 lễ hội truyền thống Việt Nam* cũng kể về trò chen (đã dẫn, tr.476-477) nhưng chỉ là lấy lại tài liệu của Toan Ánh.

[2] Toan Ánh: *Hội hè đình đám, đã dẫn*, tr.236-240.

https://tieulun.hopto.org

bơi" (Phú Thọ), "đấu chư" (Bắc Ninh), "chèo chải" (Thanh Hóa), "trò bơi" (Nghệ An), "đua ghe" (miền Trung và miền Nam)... Hội đua thuyền là một nghi lễ nông nghiệp, thường gắn liền với việc cầu nước hay cầu mùa. Như hội đua thuyền ở Tam Tổng, huyện Vĩnh Lộc, tỉnh Thanh Hóa, chỉ tổ chức khi nắng hạn kéo dài, phải cầu mưa. Trong cuộc đua, trống đánh vang trên bờ được coi là gọi sấm, và thuyền chèo dưới sông là thúc nước, gọi mưa.

Có những hội đua thuyền liên quan đến cúng thủy thần, mà thực chất cũng là cầu xin nước cho ruộng đồng, như làng Đăm (xã Tây Tựu, huyện Từ Liêm, Hà Nội). Sau khi làm lễ ở đình (ngày 9 tháng Ba), người ta tiến hành đua thuyền ở đầm Đám. Tuy bơi ở đầm, nhưng hội bơi có mục đích làm lễ cúng thủy thần là thánh Tam Giang và thành hoàng làng là nữ thần Nguyễn Thị Giang (giang có nghĩa là sông, phải chăng thành hoàng cũng là một thủy thần?). Trong hội đua thuyền ở xã Đào Xá (huyện Tam Thanh, tỉnh Phú Thọ), mà dân làng gọi là "tiệc bơi", chỉ có hai thuyền tham dự: một thuyền gọi là "thuyền đực", đầu mũi gắn hình con chim, và một thuyền là "thuyền cái", đầu mũi gắn hình con cá. Như vậy, ở đây, tín ngưỡng phồn thực cũng gắn liền với đua thuyền. Ở làng Đức Bác (huyện Phong Châu, tỉnh Phú Thọ), có đền Mẫu thờ Thánh Mẫu và đình Cả thờ Thánh Ông. Các thuyền đua xuất phát từ đền Mẫu qua bến Diễn Lâu bên kia sông, rồi trở về đình Cả. Khi đến bến Diễn Lâu, mỗi thuyền phải lấy được một bó mạ. Thuyền nào đem bó mạ về đình Cả trước thì đoạt giải. Ở đây thấy rất rõ ý nghĩa cầu mùa. Cũng có những cuộc đua thuyền có ý nghĩa cầu ngư, tức cầu được mùa cá, nhất là các cuộc đua thuyền vùng cửa biển, chẳng hạn như ở xã Xuân Hội

https://tieulun.hopto.org

(huyện Nghi Xuân, tỉnh Hà Tĩnh), gần Cửa Hội. Ở đây có ngôi đình Hội Thống nổi tiếng, dựng từ thế kỷ 17. Các ngư dân trước khi tham gia đua thuyền đều phải lễ thần ở đình. Khi cuộc đua kết thúc, các đội đua lại phải vào đình lễ thần lần nữa. Cuộc đua thuyền là một phần trong lễ cầu ngư cử hành vào tháng Hai âm lịch, trước mùa đánh bắt cá mới.

Cướp cầu cũng là một trò chơi có ý nghĩa cầu mùa, thường có ở các đình trong các hội làng miền Bắc. Ở hội làng Yên Xá, thị xã Bắc Ninh, người ta đào ở sân đình hai hố nằm theo hướng đông - tây, một hố gọi là *hố chiêm* và một hố gọi là *hố mùa*. Quả cầu gỗ sơn đỏ được thờ ở hậu cung của đình làng. Sau khi làm lễ, người ta rước cầu ra thềm đình. Có hai phe chơi cầu, mỗi phe giữ một hố, tranh giành nhau quả cầu để bỏ lọt vào hố bên kia. Dân làng tin rằng nếu cầu lọt vào nhiều ở hố mùa phía Tây thì được mùa lúa tháng Mười, còn nếu cầu vào nhiều ở hố chiêm phía Đông thì được mùa lúa tháng Năm. Ở xã Lương Lỗ, huyện Thanh Ba, tỉnh Phú Thọ, còn có trò chơi cầu rọ, tức ném cầu vào chiếc giỏ đan nan tre thủng tròn. Chiếc giỏ này được buộc trên một cây tre trồng giữa sân đình. Có hai đội thanh niên thi ném quả cầu gỗ sơn vào giỏ. Mỗi đội đông đến ba bốn chục người. Đội nào ném được quả cầu vào giỏ trước thì đội ấy thắng. Ở xã Phù Ninh, huyện Gia Lâm, Hà Nội, cách chơi cầu có khác. Người ta trồng hai cây tre ở hai đầu sân đình. Trên cây tre có treo chiếc giỏ thủng tròn. Có hai đội chơi cầu như chơi bóng rổ hiện nay. Chỉ có khác là người phe nào thì phải ném cầu cho trúng giỏ của phe mình mới là thắng cuộc.

https://tieulun.hopto.org

Có làng thì chơi bằng cách tung cầu lên rồi cướp chứ không phải ném vào hố hay vào giỏ. Như ở làng Gừa, xã Liêm Thuận, huyện Thanh Liêm, tỉnh Hà Nam. Ở đây, trong hội làng ngày mồng 4 tháng Giêng, cửa đình mở rộng, một lão nông khỏe mạnh vào hậu cung khấn xin rước quả cầu sơn ra. Đến thềm đình, trước đám trai đinh đang chờ chơi cướp cầu. Cụ dõng dạc nói:

Quả cầu làng ta.

Dân đa, vật thịnh.

Ngoài đồng tốt lúa,

Trong nhà tốt cau.

Anh em ta mau

Ra cướp quả cầu...

Đoạn, quả cầu được tung lên cao. Trai làng xông vào cướp. Sau khi cháy hết một tuần hương, trai đinh phe nào còn giữ được quả cầu trên tay thì phe ấy thắng.

Nhiều người nghiên cứu cho rằng quả cầu sơn đỏ là biểu tượng của mặt trời [1]. Nhưng cũng có làng chơi với một quả thực vật, thường là quả bưởi hay quả dừa, là những loại quả có nước. Dân làng có câu: "Cướp bưởi cầu mưa, cướp dừa cầu nước". Trong lễ đảo vũ xã Thạch Trực, huyện Lập Thạch, tỉnh Vĩnh Phúc, có trò cướp dừa. Người nào cướp được quả dừa thiêng đầy ắp nước thì phải luồn nhanh ra khỏi đám đông, lao thẳng ra ao trước đình làng, ném quả dừa xuống nước. Đó là một nghi lễ cầu mưa.

---

[1] Thạch Phương và Lê Trung Vũ, *đã dẫn*, tr.236-240.

https://tieulun.hopto.org

Cũng có nơi, người ta không chơi cầu bằng tay mà dùng một cái gậy tre cong để đánh cầu. Trờ chơi này gọi là *hất phết*. Cái gậy được gọi là cây phết, quả cầu được gọi là quả phết. Trò hất phết là trò vui khỏe nổi tiếng trong các hội làng vùng trung du Bắc bộ.

Kéo co tưởng chừng như có tính chất thể thao thuần túy, thế mà vẫn mang ý nghĩa cầu mùa. Nhiều hội làng có trò chơi này. Trong hội làng Tích Sơn, huyện Tam Dương, tỉnh Vĩnh Phúc, trò kéo co bắt đầu từ mồng 3 Tết. Hai phe tham gia kéo co được chia thành phe anh và phe em. Phe em đứng ở phía Tây và phe anh đứng ở phía Đông. Cuộc đấu diễn ra trong ba hiệp. Bên nào thắng hai hiệp trở lên được đoạt giải. Dân làng tin rằng năm nào phe anh phía Đông thắng thì năm đó sẽ được mùa. Vì vậy, nhiều khi phe phía Tây phải vờ thua để làng được may mắn. Ở hội làng Chấp (xã Hữu Chấp, huyện Yên Phong, tỉnh Bắc Ninh) cũng tương tự. Hội mở vào mồng 4 tháng giêng, có trò kéo co sân đình. Trai chưa vợ, gái chưa chồng làm thành hai phe nam nữ, nam đứng phía tây nữ đứng phía đông, bên sợi dây lớn dài khoảng 20m. Khi trống lệnh điểm, hai bên cố sức kéo, người ta tưởng là bên nam sẽ thắng, nhưng bao giờ bên nữ cũng thắng. Như vậy, trò chơi chỉ có tính chất tượng trưng. Bên nữ thắng, tức cũng là bên phương Đông thắng - cũng như ở Tích Sơn - thì làng mới được mùa.

Trong các hội làng, còn có nhiều trò thi tài khác như thổi cơm thi, đấu vật, đánh cờ tướng hay cờ người, đốt pháo... Sân đình còn là nơi thi thả chim, chọi gà... Có nhiều hội làng nổi tiếng về một loại thi tài nào đó, như hội thi pháo ở Đồng Kỵ (xã Đồng Quang, huyện Tiên Sơn, tỉnh Bắc Ninh), hội chọi trâu ở Đồ Sơn (Hải Phòng)...

https://tieulun.hopto.org

Nói đến hội làng và đình làng chúng ta không thể quên nói về diễn xướng ca hát. Từ nhiều thế kỷ trước, ca hát đã là một bộ phận không thể thiếu của hội làng. Một hình thức phổ biến là *hát cửa đình*. Có rất nhiều văn bia các thế kỷ 17, 18 và đời Nguyễn nói về hát cửa đình. Hát cửa đình do giáo phường (tức phường hát) của huyện hay của xã quản lý, có quyền thu tiền hát. Rất nhiều bi ký nói về các giáo phường bán lại quyền thu tiền hát cửa đình cho dân xã.

Chẳng hạn, bia đình xã Lạp Thượng (nay là xã Quảng An, huyện Quốc Oai, tỉnh Hà Tây), tạo năm Cảnh Trị thứ 7 (1669) và năm Cảnh Trị thứ 9 (1671), ghi rằng giáo phường xã Lạp Thượng và xã Nghĩa Hương bán một phần ba quyền lợi hát cửa đình cho xã Quảng Động, lấy 20 quan tiền. Mặt trước bia ghi tên người bán, mặt sau bia ghi tên quan viên và xã trưởng Quảng Động ký nhận mua.

Bia đình xã La Dương huyện Từ Liêm (Hà Nội), dựng năm Vĩnh Trị thứ (1678), ghi rằng Ty giáo phường xã Thượng Mô do thiếu tiền quan dịch, đã bán quyền thu lợi hát cửa đình cho xã La Dương với giá là 75 quan tiền. Từ đó về sau, các ty giáo phường không được thu tiền hát cửa đình La Dương nữa. Khế ước này được ghi vào bia.

Văn bia đình xã Khê Ngoại, huyện Yên Lãng (nay là huyên Mê Linh, tỉnh Vĩnh Phúc), soạn năm Thịnh Đức thứ 5 (1657), khắc lại năm Chính Hòa thứ 8 (1687) chép rằng giáo phường bản huyện cần tiền theo việc quan nên đã bán quyền lợi hát cửa đình cho xã Khê Ngoại lấy 1.000 đấu gạo, 8 dật bạc, 1 con trâu và 1 vò

https://tieulun.hopto.org

rượu. Hằng năm, vào lễ nhập tịch (tức lễ vào hội), cầu phúc, xã Khê Ngoại được thu tiền trò.

Bia đình thôn Thị, xã Bà Dương, huyện Hoài Đức (tỉnh Hà Tây), dựng năm Chính Hòa thứ 3 (1682), ghi rõ: Hằng năm lễ nhập tịch phụng thờ đức Thánh, cầu phúc thanh bình, tổ chức ca xướng trước sân đình. Bản thôn đã mua đứt quyền lợi hát cửa đình của giáo phường vải giá 45 quan tiền cổ tiền. Từ nay, các giáo phường trong huyện không được thu tiền trò của dân thôn. Nay lập đoan ước.

Văn bia đình thôn Trung Đích, xã Thượng Trì, huyện Từ Liêm (thành phố Hà Nội), do Tiến sĩ họ Đào soạn năm Chính Hòa thứ 25 (1704), ghi rằng thôn này có lệ hát cửa đình để cầu thần linh, chúc thánh thọ, vui thái bình. Nay dân xã muốn làm chủ ca xướng nên đã mua quyền thu lợi hát cửa đình của ty giáo phường thôn Đại Đề xã Thượng Mỗ trong huyện với giá 120 quan tiền. Trích ra 15 quan để lập khế ước.

Bia đình xã Xuân Trạch, huyện Lập Thạch (tỉnh Vĩnh Phúc), dựng năm Chính Hòa thứ 25 (1704) ghi rằng giáo phường Hoàng Chung Hoa và mọi người trong giáo phường huyện Lập Thạch, do việc quan thiếu tiền không thể nộp đủ, nên đã bán đứt quyền lợi hát cửa đình cho xã Xuân Trạch với số tiền là 180 quan.

Hai tấm bia đình xã Lưỡng Quế huyện Lập Thạch (tỉnh Vĩnh Phúc) cùng nói về một người bán quyền hát cửa đình: tấm bia dựng năm Chính Hòa thứ 25 (1704) chép rằng ông trùm trưởng giáo phường là Nguyễn Ngọc Thạch và mọi người trong giáo phường huyện Lập Thạch đã bán đứt quyền lợi hát cửa đình Mộc Cụ cho xã Bình

https://tieulun.hopto.org

Sơn với giá tiền 200 quan tiền sử, tấm bia dựng năm Vĩnh Thịnh thứ (1709) cũng ghi rằng ông Nguyễn Ngọc Thạch và những người khác trong giáo phường huyện, do việc quan thiếu tiền, đã bán đứt quyền lợi hát cửa đình cho xã Ngọc Trạo lấy 50 quan tiền sử.

Còn có thể đọc nhiều văn bia khác các thế kỷ 17, 18 nói về việc giáo phường bán quyền lợi hát cửa đình cho dân thôn xã. Có những bi ký nói về chuyện bán đi bán lại. Chẳng hạn, bia đình Cao Trung, xã Lập Thạch, huyện Lập Thạch (tỉnh Vinh Phúc), dựng năm Cảnh Hưng thứ 24 (1763), ghi rằng quyền lợi hát cửa đình thôn Đại, xã Lập Thạch đã bán cho giáo phường xã An Tĩnh năm Cảnh Hưng thứ 10 (1749), việc này đã có chúc thư và bia văn khế dựng trong đình. Nhưng nay giáo phường xã An Tĩnh thiếu tiền, nên đã bán lại cho xã Lập Thạch với giá 9 quan tiền.

Việc bán quyền thu tiền hát cửa đình vẫn tiếp tục trong thời Tây Sơn và thời Nguyễn. Bia đình xã Thụy Tiêm, huyện Tùng Thiện (nay là huyện Ba Vì, Hà Tây), dựng năm Cảnh Thịnh thứ 7 nhà Tây Sơn (1799) ghi rằng trùm trưởng giáo phường huyện Phúc Lộc (nay thuộc tỉnh Hà Tây) đã bán quyền lợi hát cửa đình cho xã Thụy Tiêm. Bia đình xã Phú Hậu, huyện Lập Thạch (tỉnh Vĩnh Phúc), dựng năm Gia Long thứ 8 (1809) và bia đình xã Thạch Trục, cũng ở huyện Lập Thạch, dựng năm Gia Long thứ 16 (1817) đều nói đến việc bán quyền hát cửa đình [1].

[1] Bản rập các bi ký dẫn ở đây đều được lưu giữ ở Viện Nghiên cứu Hán Nôm.

https://tieulun.hopto.org

Nhưng hát cửa đình các thế kỷ đó là như thế nào? Ta chỉ biết là, theo văn bia đình Thụy Tiêm năm Cảnh Thịnh thứ 7 (1799) đã nói trên, có ghi: *"Đêm hát cửa đình, chọn vài đôi đào nương quản giáp, thanh sắc hoàn hảo thưởng tiền"*. Phải chăng hát cửa đình cũng là một loại hát ả đào. Và mục đích hát là để *"cầu thần linh, chúc thánh thọ (chúc thọ vua), vui thái bình"*, như trong bia đình thôn Trung Đích, xã Thượng Trì, huyện Từ Liêm (Hà Nội), dựng năm Chính Hòa thứ 25 (1704).

Hát ả đào trong các hội làng trước Cách mạng tháng Tám đã được giáo sư nguyễn Văn Huyên ghi chép khi khảo sát lễ hội các đình Yên Sở và Đắc Sở. Ông viết: *"Ngoài tế lễ, trong những giờ phút khác của ngày, từ hôm 11 tháng Ba, người ta hát mừng thần. Một cuộc thi được tổ chức để chọn những đào hát vinh dự ca hát trước hạ đình từ ngày 17 đến 26. Cuộc thi diễn ra từ ngày 11 đến 16. Người ta chọn mười tốp, mỗi tốp năm đào hát. Mỗi người dự thí phải hát năm bài. Một kỳ mục gõ trống đệm. Những ai bị loại được ba hào. Mỗi tốp được chọn sẽ hát một ngày một đêm, và múa khi có tế. Ban ngày, trong buổi hát, một ả đào đến ngồi trên một cái chiếu trải giữa bục danh dự. Một người đàn ông thuộc đội của cô ta ngồi ở góc chiếu, dùng sênh tre đệm cho cô ta hát. Ở phía đông, một người chơi đàn đứng đệm cho cô ta"* [1].

Những hội làng ở Bắc bộ còn có hát chèo. Sân đình thường trở thành sân khấu chèo. Ở vùng Bắc Ninh, Bắc Giang thì hội làng có thể gắn với hội hát quan họ. Miền Nam thì có trong hay hát bội. Những ngôi nhà võ

[1] Nguyễn Văn Huyên, *đã dẫn*.

https://tieulun.hopto.org

ca hay võ quy của đình Nam bộ là nơi biểu diễn tuồng. Cũng có thể có những lễ hội, do tính chất đặc biệt, có những hình thức diễn xướng riêng. Như hát ải lao ở hội Gióng. Hay như hát *bả trạo* trong những lễ cầu ngư tế thần cá voi.

Như vậy, tế, rước, trò chơi và hát múa là những bộ phận không thể tách rời của hội làng nói chung và lễ hội đình nói riêng.

*
* *

Ngày nay, nhiều lễ hội đình vẫn còn được duy trì, thậm chí có phần phát triển. Nhưng đình thì không có chức năng như xưa nữa. Đình không còn là nơi hội họp và giải quyết các công việc chung của làng xã. Một số nơi, người ta còn cúng thần ở đình. Nhưng nghi thức cúng tế cũng đã thay đổi. Mà nội dung của lễ hội cũng khác xưa. Không biết đến bao giờ thì đình chỉ còn là những di tích? Nhưng hiện nay thì nó vẫn còn tồn tại như một thực thể sống. Mà đình tồn tại thì những vấn đề xã hội và văn hóa của nó vẫn được đặt ra. Vẫn còn bao nhiêu điều bí ẩn quanh ngôi đình. Và tìm hiểu ngôi đình không phải chỉ là để hiểu biết về làng xã truyền thống, về bản sắc văn hóa Việt Nam, mà còn là để nhận thức sâu sắc hơn cách sống và cách nghĩ của người nông dân trên con đường đổi mới hiện tại.

Hà Nội, ngày 16 tháng 8 năm 1997

https://tieulun.hopto.org

LỜI NÓI THÊM

Thầy tôi là một giáo sư Sử học, một người làm nghề dạy Sử, nghiên cứu lịch sử (qua những tiếp cận Khảo cổ học), một nhà khảo cổ lão thành. Tuy nhiên, hiểu biết của Thầy không hề giới hạn trong phạm vi chuyên ngành, cho dù Khảo cổ học hiểu theo đúng nghĩa luôn là một ngành khoa học đòi hỏi những kiến thức tổng hợp, đa-liên ngành.

Từ hồi còn học trong trường, tôi đã được học Thầy về Phương pháp luận Sử học, về Toán xác suất trong Khảo cổ học... Ra nghề, tôi được nghiệm sinh sự uyên thâm của Thầy về Hán học, về lịch sử tư tưởng Việt Nam và thế giới, từ Phật giáo- Nho giáo đến Lão giáo...

Một trong nhiều điều mà tôi muốn học ở Thầy là cách viết. Các vấn đề rất phức tạp đã được Thầy diễn đạt, thể hiện bằng một văn phong vừa rất khúc chiết, khoa học nhưng lại vừa giản dị, dễ hiểu. Nhưng tôi biết, điều đó chỉ có ở các Thầy, những người quảng vấn, bác học.

Khi giúp Thầy hoàn thiện bản thảo cuốn sách này, dưới tên sách do Thầy đặt: Cửa sổ Lịch sử, Văn hóa Việt Nam *(tôi vẫn thích "tít" này hơn), tôi được Thầy đặt viết bài giới thiệu sách. Tôi lập tức từ chối. Sách của Thầy làm sao tôi đủ "tầm" để viết giới thiệu.*

Chẳng phải chỉ vì tôi sẽ chỉ biết ca ngợi. Đôi điểm cụ thể, rất nhỏ thôi, trong khi tự tay đánh máy vi tính bản thảo, tôi đã chủ động đề nghị Thầy cho phép sửa chữa để "up to date" hơn. "Cầu

https://tieulun.hopto.org

toàn" đến cực đoan, tôi và Thầy hoàn toàn hiểu nhau và bản thảo đã được hoàn tất một cách kỹ lưỡng nhất có thể.

Nhưng nghĩ đi nghĩ lại, tôi mạnh dạn viết ra đây những cảm nhận cá nhân, với suy nghĩ: Tôi đã học, đã khôn ra, lớn lên rất nhiều khi được đọc các bài viết của Thầy, vậy tại sao tôi không mạnh dạn chia sẻ với mọi người về những điều đó. Với riêng tôi, chỉ những bài viết tập hợp ở đây, cuốn sách này đã trở thành **một cuốn giáo khoa thư** *với đầy đủ ý nghĩa của từ này.*

Trước hết, những nghiên cứu ở đây đều là những bài có tính phương pháp luận, xây dựng lý thuyết cho việc tìm hiểu, nghiên cứu Lịch sử và Văn hóa Việt Nam. Điều này thể hiện ngay ở tên từng bài. Mỗi bài đều định hướng cho người đọc về vấn đề mà Thầy bàn đến: Sử học và Sự thật, Văn bản học và Sử liệu học, Làng-Liên làng-Siêu làng, Lịch sử và Tư tưởng Việt Nam, Sự hình thành dân tộc và Bản sắc dân tộc Việt Nam, Phật giáo và các Tín ngưỡng Việt Nam...

Đọc đi đọc lại các bài viết này, mỗi lần tôi lại hiểu thêm một khía cạnh khác mà lần đọc trước còn chưa nhận ra. Hầu hết các nghiên cứu này đã từng được công bố ở nơi kia, sách nọ (khi biên tập, tôi đã cố tình ghi lại ngày tháng ngay dưới tên bài). Ở thời điểm đó, các ý kiến của Thầy thường gây "chấn động", khiến nhiều người xôn xao tìm đọc. Cho đến hôm nay, các vấn đề ấy vẫn không hề cũ. Người đọc được cung cấp những hiểu biết căn bản, có tính chất nền tảng để có thể nhận thức đúng hơn các vấn đề liên quan.

Các bài viết của Thầy đã giúp tôi "đốn ngộ" ra nhiều điều tưởng nhỏ nhưng lại cực kỳ quan trọng trong việc thu nạp kiến thức và nghiên cứu.

Đơn cử như vấn đề văn bản học. Thầy đã cảnh tỉnh rằng: thơ văn Lý-Trần, đặc biệt là văn học Phật giáo đã "copy" nhiều bài thơ-kệ-tụng của các thiền sư Trung Hoa. Những ai đã, đang và sẽ ca ngợi (một cách thái quá) những giá trị văn chương và tư tưởng của những tác phẩm thực ra là ngụy tạo ấy có lẽ cần phải tỉnh táo hơn.

https://tieulun.hopto.org

Ngay trong một bài có vẻ cụ thể hơn vẫn thể hiện một tư duy khái quát, tổng hợp, có ích cho không chỉ cho một ngành khoa học. "Xi vẫn", "xi vĩ" không chỉ là vấn đề của văn học, của việc dịch thơ chữ Hán. Tìm hiểu về kiến trúc cổ truyền Việt đã lâu, đọc Thầy tôi mới hiểu rằng "xi vẫn", "xi vĩ" hay "con kìm nóc" là "tinh của nước, có thể trừ được hoả tai... làm hình tượng của nó trên nóc nhà để làm điềm trừ lửa". *Vấn đề là người Hán làm điều đó là theo* "vu sư người Việt" *dạy. Và chuyện về cái hình tượng trang trí trên nóc nhà đã không chỉ còn là chuyện của khảo cổ, kiến trúc nữa.*

Hoặc nữa, thật lý thú khi được Thầy diễn giảng về ông vua cờ Đế Thích. Người Việt Nam thật tài khi đã dung hội, "trộn lẫn các tư cách" *của một vị cổ thần Ấn Độ để biến thành một tín ngưỡng riêng biệt* "lúc thì gắn với Phật giáo, lúc thì gắn với Đạo giáo". *Bản tính "thực dụng", người Việt đã thờ riêng vị thần này, vì "Ai muốn sống lâu thì cầu Đế Thích"...*

Khó có thể kể hết những điều tôi "được" khi đọc, học Thầy qua quyển sách này. Đành nhắc lại điều đã nói: Với tôi, **đây là một cuốn sách giáo khoa.**

Thầy đâu cần tôi phải "nói thêm", nhưng đột nhiên tôi muốn được chia sẻ. Thu nhận của tôi khi đọc các bài Thầy viết về các sử gia Việt Nam xuất sắc là sự chân tình. Thầy đã khóc khi nhớ về những kỷ niệm với Giáo sư Đào Duy Anh.

Được biết cuốn sách này của Thầy do anh Vương Trí Nhàn, nhà xuất bản Hội Nhà văn và Công ty Văn hóa Phương Nam com-măng, tôi muốn "bật mí" với các độc giả rằng trong một tương lai gần quý vị sẽ còn được đọc thơ Hà Văn Tấn. Ngược lại với bề ngoài có phần nghiêm, lạnh (trong nhiều hội thảo, hội nghị rất ít người dám ngồi gần), Thầy tôi lại là một người khá mơ mộng.

Hà Nội mùa tròn Trăng 2005

NGUYỄN HỒNG KIÊN

https://tieulun.hopto.org

MỤC LỤC

- Lời giới thiệu 5
- Lịch sử, Sự thật và Sử học 9
- Về mối liên hệ giữa Văn bản học và Sử liệu học 19
- Làng, Liên làng và Siêu làng - mấy suy nghĩ về phương pháp 31
- Mấy suy nghĩ về Lịch sử Việt Nam và Tư tưởng Việt Nam 41
- Sự hòa hợp các giá trị tinh thần châu Á, một cái nhìn từ Việt Nam 57
- Hệ thống giá trị của Lê Văn Hưu và bối cảnh văn hóa - xã hội 65
- Một vài suy nghĩ tản mạn về Ngô Sĩ Liên 83
- Người mở đường mãi mãi ở vị trí dẫn đầu 95
- Vài kỷ niệm với giáo sư Đào Duy Anh 105
- Nhà bác học Nguyễn Văn Huyên với văn hóa Việt Nam 111

https://tieulun.hopto.org

- Về khái niệm "dân tộc" (nation) của Mác và Ăng-ghen và sự hình thành dân tộc Việt 133
- Bản sắc văn hóa Việt cổ 151
- Về sự hình thành bản sắc dân tộc Việt Nam 165
- Chùa Việt Nam 175
- Về ba yếu tố của Phật giáo Việt Nam: Thiền, Tịnh, Mật 279
- Vấn đề văn bản học các tác phẩm văn học Phật giáo Việt Nam 295
- "Xi vẫn" trong bài thơ về chùa Một Cột của nhà sư Huyền Quang 313
- Chùa Vua và tín ngưỡng Đế Thích 323
- Đình Việt Nam 333
- Lời nói thêm 415

https://tieulun.hopto.org

TỔNG PHÁT HÀNH

Công ty Văn hóa Phương Nam

940 Đường Ba tháng Hai, Phường 15, Quận 11, TP.HCM
ĐT: (08) 8663447 - 8663448 * Fax: (84.8) 8663449

CHI NHÁNH TP. HỒ CHÍ MINH

* **Nhà sách Phú Thọ:** 940 Đường Ba tháng Hai, Q.11, ĐT:8644444-8639205 * **Nhà sách Đại Thế Giới:** 418 Trần Phú, Q.5, ĐT: 8570407-9508175 * **Nhà sách Phương Nam:** 2A Lê Duẩn, Q.1, ĐT: 8229650-8234542 * **Nhà sách Phương Nam** 65 Lê Lợi, Q.1 * **Nhà sách Nguyễn Oanh:** 03 Nguyễn Oanh, Q.Gò Vấp, ĐT:8944835-8946561 * **Nhà sách Nguyễn Thái Sơn:** 86A Nguyễn Thái Sơn, Q. Gò Vấp, ĐT:8943246-9850287 * **Nhà sách Phương Nam** *(Coopmart Nguyễn Kiệm):* 571 Nguyễn Kiệm, Q.Gò Vấp, ĐT: 9972476 * **Nhà sách Phương Nam** *(Coopmart Xa lộ Hà Nội):* 191 Quang Trung, Q.9, ĐT: 7307558

HÀ NỘI

Chi nhánh Hà Nội: 23 Lý Nam Đế, Hà Nội
- ĐT: (04)7.472708, Fax: (04)7.472709

Nhà sách Tiến Phong: 175 Nguyễn Thái Học, Hà Nội
- ĐT: (04)7.336.235, Fax: (04)7.336236

HẢI PHÒNG

Nhà sách Tiến Phong: 55 Lạch Tray, Q.Ngô Quyền, TP. Hải Phòng
- ĐT: (031) 641812, Fax: (031) 641814

HUẾ

Nhà sách Phú Xuân: 131 Trần Hưng Đạo, TP.Huế
- ĐT: (054)522000-522001, Fax: (054)522002

ĐÀ NẴNG

Nhà sách Phương Nam: 68 Phan Chu Trinh, Đà Nẵng
ĐT: (0511)817017-817027 Fax: (0511)817037

QUẢNG NAM

Hội An thư quán: 06 Nguyễn Thị Minh Khai, TX Hội An, Quảng Nam
- ĐT: (0510)916272, Fax: 916271

Nhà sách Cửa Đại: 28 Cửa Đại, TX Hội An, Quảng Nam
- ĐT: (0510)914441

BÌNH THUẬN

Nhà sách Phương Nam: 70 Nguyễn Huệ, Phan Thiết
- ĐT: (062)817070

CẦN THƠ

Nhà sách Phương Nam: 06 Hòa Bình,TP Cần Thơ
- ĐT: (071)813436, Fax: (071)813437

AN GIANG

Nhà sách Phương Nam: 317/1 Trần Hưng Đạo, TP.Long Xuyên
- ĐT: (076)943712, Fax: (076)943713

https://tieulun.hopto.org

Đến với
LỊCH SỬ-VĂN HÓA VIỆT NAM

HÀ VĂN TẤN

NHÀ XUẤT BẢN HỘI NHÀ VĂN

65 Nguyễn Du - Hà Nội

Tel & Fax: 8.222.135

E-mail: nxbhoinhavan@hn.vnn.vn

Chịu trách nhiệm xuất bản:
NGUYỄN PHAN HÁCH

Biên tập: **VƯƠNG TRÍ NHÀN**
Bìa và trình bày: **AZ DESIGN**
Sửa bản in: **NGUYỄN HỒNG KIÊN**

Đơn vị liên doanh:
CTY VĂN HÓA PHƯƠNG NAM

In 1.000 cuốn, khổ 14.5 x 20.5 cm.
Tại Xí nghiệp in Công ty Văn hóa Phương Nam.
Giấy chấp nhận đăng ký KHXB số 1071/XB-QLXB của CXB ngày 07-7-2005.
Giấy trích ngang KHXB số 449/XB của NXB Hội Nhà Văn ngày 10-10-2005.
In xong và nộp lưu chiểu quí IV năm 2005.

https://tieulun.hopto.org